This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Google

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Relig., ~~Bost~~
~~1289~~

145.7

LIBRARY

OF THE

DIVINITY SCHOOL.

Rec'd

31 May, 1890.

LE
BOUDDHISME JAPONAIS

題辭

十二法門論不遺
枯拆半載短參知
從今佛種播歐土
應有菩提花發時

明治廿一年九月 藤島了穩
岳題于巴黎僑居

LE BOUDDHISME JAPONAIS

DOCTRINES ET HISTOIRE

DES

DOUZE GRANDES SECTES BOUDDHIQUES DU JAPON

PAR

RYAUON FUJISHIMA

ANCIEN ÉLÈVE DE LA FACULTÉ BOUDDHIQUE DU HONGWANJI A KYOTO (JAPON),
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS

PARIS
MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1889

MAY 31 1890
Divinity School.

INTRODUCTION

Ce petit ouvrage n'a pour but que de présenter les points essentiels des doctrines et les faits principaux de l'histoire de douze sectes bouddhiques du Japon.

C'est une compilation faite d'après plusieurs ouvrages japonais et chinois, mais traduite, pour la plus grande partie, d'un livre publié récemment dans notre pays, et intitulé: *Histoire sommaire des douze sectes bouddhiques du Japon*[1]. On a réuni sous ce titre de courts traités composés par des prêtres contemporains choisis parmi les plus autorisés dans les diverses sectes de notre Bouddhisme.

1. Cet ouvrage a déjà été traduit en anglais par mon compatriote et ami M. B. Nanjio, l'un des plus savants indianistes et bouddhistes de notre pays. (*A short History of the twlve japanese Buddhist Sects.* Tokyo, 1887). Nous avons pensé qu'une traduction nouvelle en langue française ne serait pas sans intérêt. L'ouvrage de M. Nanjio, composé surtout à l'usage des Japonais est resté à peu près inconnu de l'Europe, où les exemplaires en sont très rares. En outre les documents, que nous avons extràits de nombreux textes bouddhiques, ont donné à notre travail un caractère personnel. Nous espérons avoir éclairci, complété et corrigé sur bien des points le sommaire traduit par M. Nanjio.

Je regrette vivement de n'avoir pu donner aux lecteurs plus de détails sur chaque secte; je n'ai pas sous la main assez d'ouvrages bouddhiques chinois ou japonais pour le faire. Ma connaissance encore insuffisante du français m'a rendu particulièrement sensible une difficulté qui ne laisserait pas d'embarrasser même un traducteur expert; je veux parler de ces termes techniques du Bouddhisme qui représentent des idées si originales, si étrangères à la pensée occidentale, qu'il est impossible, je crois, d'en trouver dans aucune langue européenne des équivalents exacts.

On pourra sans doute reprocher à ce livre de n'être qu'une simple table des matières, qu'une accumulation de mots techniques et de noms propres. Je ne sais si c'est réellement un défaut que de resserrer sous un volume restreint des données nombreuses, si c'en est un, je dois m'accuser de l'avoir rendu plus manifeste encore en présentant ces noms propres et ces termes techniques à la fois sous leur forme sanscrite et sous leur forme chinoise (lue à la façon japonaise)[1]. J'ai espéré que cette surcharge même rendrait ce livre plus

1. Pour les termes bouddhiques passés du sanscrit en chinois ou créés par les Chinois ou les Japonais, les prêtres de notre pays ont conservé la prononciation usitée dans la province de l'ancien Wou, c'est-à-dire le Kiang-sou-sang actuel. Ainsi tandis que le chinois classique lit: « *Pholomen* » les caractères qui servent à transcrire le sanscrit *Brâhmaṇa*, nous prononçons « Baramon ». De même pour le nom de Hiouen-thsang, par exemple, que nous lisons « Gen-jô ».

utile en le mettant à la portée des sinologues et des indianistes. J'ai pu retrouver la plus grande partie des équivalents sanscrits à l'aide du dictionnaire sanscrit-chinois.

J'ai adopté pour point de départ de toutes les dates l'ère chrétienne, et j'ai cru pouvoir négliger l'indication selon l'ère japonaise trop peu familière aux lecteurs européens.

I. *Définition des termes Hînayâna et Mahâyâna*

Avant d'examiner les divers systèmes du Bouddhisme, il faut expliquer ces termes techniques de *Mahâyâna* (grand véhicule) et de *Hînayâna* (petit véhicule) que nous employons si souvent dans cet ouvrage et qui sont en général assez mal définis en Occident. Le voici : le mot « véhicule » est consacré dans la langue religieuse du Bouddhisme pour désigner les moyens de salut qui font franchir aux êtres l'océan des transmigrations (Saṃsâra) pour arriver au port du salut (Nirvâṇa). Le grand véhicule est celui des hommes intelligents, le petit véhicule est destiné aux esprits plus faibles. Ainsi les Çrâvakas ont pour véhicule les quatre vérités sublimes (Ârya-satyas) ; les Pratyekabuddhas, les douze causes (Nidânas) ; les Bodhisattvas, les six pratiques parfaites (Pâramitâs). Nâgârjuna dit, dans le Mahâprajñâ-pâramitâ-çâstra « Après l'entré du Bouddha dans le Nirvâṇa,

on composa à trois reprises un recueil de Tripiṭaka (trois corbeilles); le dernier, qui fut fait par Mañjuçrî, Maitreya, Ânanda, etc., est celui du Mahâyâna ». Il dit encore dans ce même Çâstra : « Pourquoi appelle-t-on ce véhicule *le grand* (Mahâ) ? Parce qu'il est le plus haut et le plus grand des deux véhicules et que tous les Bouddhas et que tous les hommes d'une intelligence élevée s'en servent pour assurer leur salut ». Le Hînayâna est le nom que les partisans du Mahâyâna donnent par mépris aux écoles de l'Être et du Néant; mais les adeptes de ces écoles n'acceptent point cette désignation et s'approprient aussi l'appellation de Mahâyâna. Le vrai Mahâyâna est représenté par les Écoles du *Chemin-Milieu* qui n'est ni l'être ni le néant. A comparer les deux véhicules, on peut considérer : le Hînayâna comme le système provisoire, le Mahâyâna comme le système définitif. Si on prend comme base de classification les cinq périodes de la prédication du Bouddha [1], les deux premières périodes Agama (doctrine de l'être), et Vaipulya (doctrine du néant relative à l'être), appartiennent au Hînayâna; les trois dernières. Prajñâ° (doctrine du néant pur) Saddharma-Puṇḍarîka° et Nirvâṇa-sûtra [2] au Mahâyâna.

1. D'après la division de l'École Ten-daï, l'ordre de ces cinq périodes est le suivant : 1° l'Avataṃsaka-sûtra ; 2° les quatre Âgama-sûtras ; 3° le Vaipulya-sûtra ; 4° le Prajñâ-sûtra ; 5° le Saddharma-Puṇḍarika° et le Nirvâṇa-sûtra.

2. Ces deux dernières doctrines constituent le Chemin-Milieu.

Définition du mot Bouddhisme

Ce que nous désignons sous le nom de Bouddhisme dans cet ouvrage, c'est le Bouddhisme actuel du Japon, à l'exclusion du Bouddhisme indien et du Bouddhisme chinois. Le Bouddhisme Indien est depuis longtemps déjà éteint presque entièrement ; il n'en subsiste plus que quelques communautés éparses ; le Nepal est le seul État de l'Inde où cette religion prospère encore. En Chine les treize sectes[1] du Hînayâna et du Mahâyâna florissantes avant la dynastie de T'ang (618-907) et de Sung (960-1020) allèrent toujours en décadence depuis la dynastie de Yuen (1280-1368) malgré la création d'une école nouvelle : Le Lamaïsme. Il n'existe plus aujourd'hui que deux sectes : celle de la Robe jaune et celle de la Robe verte. La première est issue de la doctrine du mysticisme thibétain. La seconde a été formée par la fusion des anciennes sectes. La doctrine principale de la Robe verte est fondée sur la Contemplation (Dhyâna) mêlée au Vinaya, par suite on y néglige les Sûtras et les Çâstras, c'est-à-dire l'ensemble des livres sacrés, qu'on

1. Ces treize sectes sont : 1° Trois Çâstras (v. chapitre V) ; 2° Satya-siddhi-çâstra (v. chapitre II) ; 3° Nirvâṇa-sûtra ; 4° Daçabhûmika-çâstra ; 5° Terre-Pure (v. chapitre XI) ; 6° Dhyâna (v. chapitre IX) ; 7° Mahâyâna-Saṃparigraha-çâstra ; 8° Ten-daï (v. chapitre VII) ; 9° Avataṃsaka-sûtra (v. chapitre VI) ; 10° Dharma-lakshaṇa (v. chapitre IV) ; 11° Abhidharma-koça (v. chapitre I) ; 12° Vinaya (v. chapitre III) ; 13° Mantra (v. chapitre VIII).

regarde comme une tradition inutile. Mais la vraie raison de cette négligence est plutôt l'ignorance ordinaire des prêtres chinois, trop peu instruits pour s'élever à l'intelligence des doctrines du vrai Bouddhisme.

Quoique le Bouddhisme ne soit plus aussi florissant qu'autrefois au Japon, ses livres, ses sectes, ses prêtres en général plus instruits que ceux de la Chine, et surtout les doctrines du Mahâyâna, arrêtent sa décadence. Aussi, ne donnons-nous le nom de Bouddhisme orthodoxe qu'à celui du Japon.

Les contes fantastiques, où quelques orientalistes européens ont prétendu reconnaître des documents sérieux sur le Bouddha, ne peuvent donner l'idée du vrai Bouddhisme. On croit généralement dans l'Occident que les doctrines du Mahâyâna ne représentent pas la prédication du Bouddha. Il est fort difficile de trouver aujourd'hui dans l'Inde, les textes primitifs de ces doctrines ; ceux qu'on y a découverts ne sont que des falsifications, dues aux générations postérieures. L'opinion des Européens sur le Mahâyâna peut, il est vrai, alléguer en sa faveur l'opinion des sectateurs du Hînayâna (v. chap. V). Mais, chez les uns comme chez les autres, l'erreur provient d'une connaissance insuffisante des doctrines profondes du Mahâyâna.

Nous avons lu plusieurs ouvrages sur le Bouddhisme composés par des savants européens; l'interprétation qu'ils donnent des quatre vérités sublimes (Ârya-satyas)

et des douze causes successives (Nidânas) qui sont considérées comme le principe fondamental du Bouddhisme, montre qu'ils n'ont qu'une notion incomplète de ce qu'est le Bouddhisme définitif, c'est-à-dire le Mahâyâna.

Le système du Bouddhisme est très vaste et très varié; il a dû changer ses formes extérieures selon les temps et les lieux. Si on n'y jette qu'un coup d'œil superficiel, il paraît impossible d'admettre qu'il est le produit du Bouddha seulement. Cependant, si on creuse et si on scrute minutieusement de fond en comble ses divers systèmes, on y voit que le Hînayâna et le Mahâyâna procèdent d'une même source originelle. Il faut savoir d'abord que le Bouddhisme a deux formes : l'intérieure et l'extérieure. La première est toujours une et invariable; mais la seconde se transforme pour s'adapter aux circonstances.

Nous comparerions volontiers les systèmes du Bouddhisme à des fleurs dont Çâkyamuni a semé la graine; les plantes ont grandi lentement, puis elles ont fleuri d'une floraison splendide au temps des grands maîtres (Mahâvâdîs) postérieurs: Açvaghosha, Nâgârjuna, Âryadeva, Asaṃga, Vasubandhu[1], etc., qui ont composé

1. Açvaghosha composa le Mahâyâna-çraddhotpâda-çâstra, le Sûtrâlaṃkâra-çâstra, etc; Nâgârjuna, le Mahâbhaya-çastra, le Mahâprajñâpâramitâ-çâstra, le Madhyamaka-çâstra, le Dvâdaça-nikâya-çâstra, etc; Âryadeva, le Çata-çâstra; Asaṃga, le Mahâyâna-saṃparigraha-çâstra, etc; Vasubandhu composa l'Amitayuḥ-sûtropadeça, le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra-çâstra, le Buddhagotra-çâstra,

d'innombrables Çâstras du Mahâyâna. Si les fleurs épanouies sont de nuances et de formes variées, la substance en est une et identique; et ces fleurs doivent, à leur tour, donner des graines nouvelles. Dans cette riche floraison, le Mahâyâna s'est développé naturellement; ainsi, nous pouvons affirmer que le Bouddhisme des trois véhicules remonte directement à Çâkyamuni.

Le fondateur et le premier patriarche du Bouddhisme est certainement Çâkyamuni. Nous nous refusons absolument à admettre les théories récemment exposées par deux illustres orientalistes qui prétendent en quelque sorte disséquer l'histoire et la personne même du Bouddha, et les ramener par une analyse subtile à de simples faits astronomiques, aux éléments communs des mythes solaires. Sans doute la légende a pu, elle a dû même développer, enrichir et transformer les données de l'histoire ; mais de l'ensemble des documents se dégage une personnalité puissante, forte et originale, sans laquelle la prodigieuse expansion de la religion nouvelle reste inexplicable. Toutefois, cette figure est trop extraordinaire, les traits en sont trop complexes, le dessin trop gigantesque, pour qu'on puisse la ramener à des proportions humaines. Les adversaires les plus marquants de l'hypothèse solaire ont été, par réaction,

le Nirvâṇa-çâstra, le Vajracchedikâ-sûtra-çâstra, le Vidyâmâtra-siddhi-tridaça-çâstra, le Daçabhûmika-çâstra. Les œuvres complètes sont au nombre d'un millier.

entraînés à cet excès. Ainsi, la science européenne n'a pu restituer encore dans sa complète beauté, la radieuse et sainte figure de Çâkyamuni-Bouddha. « Chez les uns, c'est l'homme qui manque; chez les autres, c'est le dieu ». (Barth. *Bulletin des religions de l'Inde*, 1882. p. 234.)

Peu nous importe après tout que le Bouddha ait ou n'ait pas existé, et que les doctrines du Mahâyâna aient été ou non, prêchées directement par lui; telles qu'elles sont, elles ont anticipé sur les recherches et les spéculations de la philosophie où la sagesse occidentale n'est parvenue qu'après des milliers d'années, et c'est pourquoi nous leur donnons notre foi.

II. *Classification des systèmes du Bouddhisme*

Nous allons maintenant tracer rapidement la classification des systèmes Bouddhiques. Si on remonte à la source première, il y a environ quatre-vingt-quatre mille lois prêchées par le Bouddha; mais on peut les grouper soit en deux véhicules: le Mahâyâna et le Hînayâna; soit en un véhicule unique ou en trois véhicules; ou encore en doctrine exotérique et en doctrine ésotérique; ou enfin sous les noms de Chemin-Saint et de Terre-Pure.

Les termes de cette dernière classification demandent une explication. Le Chemin-Saint désigne la voie que les hommes intelligents suivent à mesure que se déve-

loppent leurs propres facultés pour parvenir d'eux-mêmes à la Bodhi (Connaissance parfaite.) Sous le nom de Terre-Pure, on comprend les doctrines que tout le monde peut suivre, en se reposant sur une puissance suprahumaine, c'est-à-dire sur le pouvoir du Bouddha Amitâbha. Les pratiques pieuses du Chemin-Saint sont très difficiles, tandis que celles de la Terre-Pure sont très faciles. Les facultés individuelles sont très variées et très inégales ; certaines personnes ont l'esprit élevé et la pratique du Chemin-Saint leur est aisée ; mais d'autres, au contraire, ont l'esprit trop faible pour s'y conformer, c'est à eux que sont destinées les doctrines de la Terre-Pure. Les système du Chemin-Saint sont réservés aux grandes intelligences qui y trouvent une religion et une métaphysique ; et ceux de la Terre-Pure sont destinés aux âmes faibles, au vulgaire : car, comme l'a bien dit Schopenhauer, « les hommes ont absolument besoin d'une interprétation de la vie ; et elle doit être mesurée à la puissance de leur esprit. »

Si nous rangeons d'après cette classification les sectes que nous énumérons dans le présent ouvrage ; les sectes Kou-Cha, Jô-jitsou, Ritsou, San-ron, Hossô, Ké-gon, Ten-daï, Shin-gon, Zen, Nitsi-ren, représentent les systèmes du Chemin-Saint et Jô-do, Shin, ceux de la Terre-Pure. Le Bouddhisme dans ces deux grandes divisions offre à l'âme ses deux aliments nécesssaires : la philosophie et la religion. Si les doctrines du Chemin-

Saint sont des systèmes philosophiques, celles de la Terre-Pure ne sont pas simplement une religion au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire une exaltation du sentiment aux dépens de la raison. Elles contiennent de plus dans leur dogme l'élément d'une philosophie. Ainsi, le Bouddhisme peut prétendre au titre glorieux de religion universelle ; car il convient aussi bien aux classes élevées de toute société qu'aux classes inférieures ; les unes y trouveront la religion de l'intelligence, les autres la religion du sentiment.

D'après l'analyse que nous venons de donner, on peut voir que dès les temps les plus reculés, les sciences spéculatives étaient florissantes aux Indes. Le système de Çâkyamuni notamment, s'y développa avec vigueur. Tandis que les sciences exactes commencent à peine à se constituer réellement dans les temps modernes, la spéculation métaphysique semble avoir atteint la perfection aux Indes, plus de cinq siècles avant le Christ. La philosophie moderne de l'Occident ne l'emporte point sur celle des Indes pour la grandeur et la puissance des conceptions; sa supériorité consiste en ce que, au lieu de se fonder sur des observations trop souvent fantaisistes, elle se base sur la science positive dont elle emprunte les méthodes ; elle a fait prévaloir sur le raisonnement abstrait, l'observation rigoureuse des faits. Mais si la méthode est en progrès réel, le principe, nous le verrons, reste identique à celui de Çâkyamuni.

BOUDDHISME

Hînayâna			Madhyamayâna		Mahâyâna				
Kou-cha	*Jô-jitsou*	*Ritsou*	*Hossô*	*San-ron*	*Ké-gon et Ten-daï*	*Shin-gon*	*Zen*	*Nitsi-ren*	*Jô-do et Shin*
Materialisme	Nihilisme	Morale	Idéalisme subjectif	Nihilisme absolu	Cnemin-Milieu	Mysticisme	Système contemplatif	Réalisme panthéistique	Mysticisme d'adoration exclusive
Non-existence du moi et Existence de la matière qui compose le moi	Non-existence du moi et de la matière	Préceptes de morale pratique	La pensée seule est réelle	La vérité est l'état inconcevable	Réalisme panthéistique La Bhûta-tathâtâ (nature absolue) est l'essence de toutes choses	Mahâvairocana (une des formes du Bouddha) est le principe de tout être	Il ne faut pas chercher la vérité dans la tradition mais dans la pensée individuelle	La vérité est le principe des trois grandes lois ésotériques	La vérité s'obtient par la grâce d'Amitâbha Bouddha
Chemin-Saint									Terre-pure

III. *Métaphysique du Bouddhisme*[1]

Les divers systèmes de la philosophie bouddhique rentrent dans ces trois catégories: Hînayâna (petit véhicule), Madhyamayâna (véhicule moyen) et Mahâyâna (grand véhicule). Les écoles Kou-cha, Jô-jitsou et Ritsou représentant le Hînayâna; Hossô, San-ron, le Madhyamayâna; Ké-gon, Ten-daï, Shin-gon, Zen, Nitsi-ren, Jô-do, et Shin, le Mahâyâna. Dans la première catégorie, le système du Kou-cha est le matérialisme; celui du Jô-jitsou, le Nihilisme, et celui du Ritsou, la morale. Dans la seconde, Hossô est l'Idéalisme subjectif, et le San-ron, le Nihilisme absolu. Dans la troisième, le Ké-gon, le Ten-daï et le Nitsi-ren sont le Réalisme panthéistique; aussi les appelle-t-on systèmes du Chemin-Milieu; le Shin-gon est le Mysticisme et le Zen le système comtemplatif.

Les dix écoles que nous venons d'énumérer forment l'ensemble du Chemin-Saint, c'est-à-dire la voie que les hommes intelligents suivent selon leurs goûts et leurs facultés. Le Jô-do et le Shin sont le Mysticisme d'adoration exclusive, c'est-à-dire qui s'adresse uniquement à Bouddha Amitâbha. Ils représentent, dans le Mahâyâna, la catégorie de la Terre-Pure, c'est-à-dire les doctrines à portée des plus faibles esprits, où la

1. Se reporter au tableau ci-contre.

grâce de **Bouddha** Amitâbha joue un rôle prépondérant.

TABLEAU SOMMAIRE DES DOCTRINES DES DOUZE ÉCOLES

1° *Le Kou-Cha.* Le système de cette École est celui du Bouddhisme primitif et il en a été le premier degré. Le but du matérialisme bouddhique à en croire les docteurs, est de détruire l'illusion relative à la réalité du moi, illusion qui cause tant de souffrances dans l'océan des transmigrations. Le moi (Âtman) n'est pas réel en soi, ce n'est qu'une combinaison éphémère des cinq agrégats (Skandhas) qui sont l'unique réalité. Le Koça-çâstra enseigne que les trois temps (passé, présent et avenir) et l'essence des Dharmas seuls existent constamment. Si on analyse les éléments des créatures jusqu'à l'infiniment petit, on reconnaît que tous ces éléments sont composés d'atomes analogues à ceux de la chimie moderne ; il en résulte que l'essence des éléments existe, mais que tous les composés sont essentiellement illusoires. Le moi est un composé des Skandhas ; il est donc irréel. Nous devons rattacher l'école Kou-cha au matérialisme ; mais le matérialisme de cette école doit être sévèrement distingué du matérialisme européen. Sans doute, le matérialisme européen prétend que l'essence des choses existe véritablement. Mais en affirmant la matière, il nie l'esprit, tandis que l'école Kou-cha admet

ces deux éléments: la matière et l'esprit. Des cinq agrégats qui sont: la forme (Rûpa), la sensation (Vedanâ), l'idée (Saṃjñâ), les concepts (Saṃskâras); la connaissance (Vijñâna), le premier est matériel et les quatre autres sont spirituels. Réunis, ils forment le moi phénoménalement. Ce système n'est donc pas purement monistique comme le matérialisme européen.

Nous pouvons résumer la conception de cette école dans ces mots : l'être humain consiste dans les éléments; il n'y a pas de moi en dehors de ces éléments; donc ces éléments seuls existent et sont réels.

Mais cette école s'est arrêtée à moitié route; si elle a reconnu le néant du moi, elle a admis la réalité des éléments qui le composent; c'est là ce qu'on appelle, dans le langage du Bouddhisme l'École qui enseigne le néant du moi et l'existence des Dharmas; toute la différence entre le Mahâyâna et le Hînayâna porte sur ce point.

2° *Jô-jitsou.* Cette école plus rapprochée du Madhyamayâna ne nie pas seulement la réalité du moi, mais elle n'admet pas les éléments même des cinq agrégats; aussi l'appelle-t-on l'École du Néant du moi et du Néant des Dharmas; mais ce néant de deux espèces est, à proprement parler, analytique; car il se fonde sur la théorie des trois phénoménalités[1] qui réduit le moi et les

1. C'est le phénomène contigu, le phénomène contingent, le phénomène relatif. (Voir le chapitre II).

Dharmas à un infiniment petit. De là vient que le matérialisme du Hînayâna se résout en un Idéalisme subjectif vague et flottant.

Le Jô-jitsou, comme le Kou-Cha qui admet la réalité des éléments fondamentaux, n'a pas pu toutefois en expliquer l'origine ni la production; comme le matérialisme européen, ils se sont heurtés à cette difficulté sans la résoudre. La pensée reste inquiète, faute d'une solution satisfaisante et elle se pose alors de nouvelles questions : Qui donne telle ou telle conception, soit sur la thèse négative, soit sur la thèse affirmative, soit sur la thèse intermédiaire? Il n'y a qu'une réponse possible : « C'est une action de la pensée qui nous donne cette conception. » Cet univers dépend donc uniquement de la pensée. En d'autres termes, les phénomènes ne sont qu'une image réfléchie dans le miroir de la pensée; leur changement, c'est le mouvement des vagues sur un océan idéal. Par conséquent, si on franchit d'un pas la limite du matérialisme et du nihilisme, on se trouve dans l'Idéalisme subjectif.

3° *Le Ritsou.* Il y a encore dans le Hînayâna une autre École: celle de Ritsou. Elle appartient au Vinaya-piṭaka qui forme la seconde division des trois collections (Tripiṭaka) des livres sacrés et qui s'occupe exclusivement de la première des Trois Instructions (Çîkshâs) : moralité supérieure (Adhiçîla), méditation supérieure (Adhicitta) et savoir supérieur (Adhiprajñâ).

Cette école enseigne particulièrement plusieurs préceptes moraux qui varient en rigueur et en nombre, selon qu'il s'agit d'un moine ou d'un laïque : les préceptes sont soit complets soit réduits à dix, soit même réduits à huit ou à cinq, etc. En un mot elle interdit tout ce qui est mal; elle prescrit tout ce qui est bien.

Le caractère purement moral de cette école s'affirme dans cette proposition : C'est par l'observance du Çîla qu'on devient Bouddha.

Si on rattache le Ritsou au Hînayâna, c'est qu'il dépend principalement de l'École de Dharmagupta d'après le Vinaya des Quatre Divisions.

4° *Le Hossô*. Le Hossô enseigne que les trois mondes [1] consistent dans la pensée seule et qu'il n'y a rien en dehors de la pensée. Elle énumère huit espèces de pensées ou de connaissances (Vijñâna), et la dernière est l'Âlaya-vijñâna, c'est-à-dire la pensée du réceptacle, puisqu'elle contient les semences de toute chose ; l'univers n'est que le phénomène ou le mode produit par cet Âlaya-vijñâna, c'est pourquoi on l'appelle l'émanation de l'Âlaya-vijñâna. Celui-ci est donc identique au moi de Fichte et il est tout à fait le sujet absolu.

Selon le Hossô, les Dharmas et le moi sont considérés comme une pure illusion; seule la pensée est réelle. Quoiqu'il nie le monde extérieur, il soutient que les

1. Ce sont : Le monde du désir (Kâma); celui de la forme (Rûpa) et celui de la non-forme (Arûpa).

phénomènes qui se manifestent dans le monde intérieur sont réels et non point faux. C'est pour cela qu'on l'appelle l'École de l'Être du Madhyamayâna.

5° *Le San-Ron.* Nier tous ces phénomènes intérieurs et extérieurs, c'est le principe de l'École San-ron qu'on appelle l'École du néant du Madhyamayâna. Mais ce néant est pour ainsi dire synthétique, la chose contingente[1] elle-même y est le néant. Il s'oppose ainsi au néant à proprement parler analytique du Hînayâna.

La vérité absolue, selon l'École San-ron, n'est ni l'être ni le néant; elle est indépendante de ce couple, c'est-à-dire qu'elle est insaisissable. Cette hypothèse admise, on se demande : en quoi consiste la chose contingente ? Celle-ci n'est qu'une apparence, un phénomène passager, elle est donc insaisissable. Si on dissipe l'idée chimérique de l'Être et du Néant par les huit termes négatifs[2], on trouvera la vérité qui est indépendante absolument de l'être et du néant. Après cette doctrine qui fait disparaître à la fois le monde intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire le sujet et l'objet, il ne reste plus qu'un progrès à accomplir. C'est le Chemin-Milieu qui est le dernier terme de ce progrès.

6° *Le Ké-gon.* Cette école traite spécialement de « l'état non-conditionné des choses ». Toutes les formes pro-

1. Nous employons ce mot pour désigner le produit de la combinaison de la cause directe et de la cause occasionnelle.

2. Voir le chapitre V.

viennent de la nature absolue c'est-à-dire de la Bhûta-tathâtâ dont nous parlerons plus loin. Ainsi la forme et l'essence sont à l'origine combinées et identiques. Par exemple, le feu et l'eau sont des produits de la Bhûta-tathâtâ, quoiqu'ils soient différents phénoménalement ; si on les regarde au point de vue de la Bhûta-tathâtâ, ils sont absolument identiques. On peut donc dire que le feu est l'eau et que l'eau est le feu.

Ce système ne diffère de celui de l'École Ten-daï que par des dissemblances de détail dans l'enseignement.

7° *Le Ten-daï.* Cette école est le système le plus profond du Mahâyâna. C'est elle qui combine les deux idées opposées de l'Être et du Néant en un système moyen. L'École Hossô faisait sortir toutes les semences de l'Âlaya-vijñâna. Selon l'École du Chemin-Milieu, la Bhûta-tathâtâ (la nature absolue) s'oppose à l'Âlaya-vijñâna ; elle est immanente à la matière et à la pensée ; il n'y a ni matière ni pensée en dehors de cette Bhûta-tathâtâ. C'est pour cette raison que nous rangeons dans le réalisme le Chemin-Milieu qui unit les deux systèmes du matérialisme et de l'idéalisme subjectif.

Si on considère au point de vue de la Bhûta-tathâtâ, ces deux systèmes dont l'un soutient qu'il n'y a pas de moi en dehors des éléments, et dont l'autre nie la matière pour ne reconnaître que la pensée, il semble que l'un accorde trop à la matière, et l'autre trop à la pensée ; ni l'un ni l'autre ne sont justes. La matière et la pensée

existent et sont l'une relativement à l'autre comme sont la gauche et la droite; point de gauche sans droite, point de droite sans gauche. En tout cas, ni le matérialisme ni l'idéalisme subjectif ne sont un système parfait.

Il faut donc établir un système qui admette l'essence des deux éléments: la matière et la pensée. Qu'est-ce que cette essence ? Nous l'avons déjà nommée, c'est la Bhûtha-tathâtâ. Comme nous l'avons dit plus haut, elle n'est ni la matière ni la pensée, ou bien elle est l'une et l'autre à la fois. C'est tout à fait l'essence absolue de la nature elle-même; cependant cette nature est absolument inhérente à la matière et à la pensée. Il suit de là que le système est considéré comme le Chemin-Milieu.

On sait que les recherches philosophiques sur les deux éléments de la matière et de l'esprit aboutissent à un principe primordial unique, mais les savants n'ont pas encore résolu cette question-ci : Comment ce principe a-t-il donné naissance à ces deux éléments, et quel rapport y a-t-il entre eux? On vient de voir que le Bouddhisme a réellement trouvé le mot de cette énigme difficile. Voici comment il l'a déchiffrée. La Bhùta-tathâtâ peut s'entendre à la fois de trois façons: comme l'essence, la force, le mode ou phénomène. Elle est *essence* en tant que ce qui agit en soi et est conçu par soi; *force*, en tant que ce qui agit sur la matière et sur l'esprit ; elle est *mode*, parce qu'elle est dans toute chose et conçue

par cette même chose. En d'autres termes, l'essence est la cause de la force et le phénomène est l'effet de la force. Si un effet se produit, il doit avoir sa cause ; si un phénomène se manifeste, il ne peut exister sans une force. La Bhûta-tathâtâ n'est pas inerte : elle agit naturellement par la force qu'elle possède en elle-même, et elle réalise le progrès sans fin. Açvaghosha dit dans le Mahâyâna-çraddhotpâda-çâstra : « Le principe se dédouble ; on a alors l'*absolu* et le *relatif* qui sont au fond identiques. » Selon l'école Ten-daï, ces deux principes de l'absolu et du relatif ont la même essence inhérente ; bien qu'ainsi définis, ces deux principes ne font pas une vraie unité, ils sont et ne sont pas à la fois unité et dualité.

Quels sont les rapports de la Bhûta-tathâtâ avec les deux éléments : matière et esprit? En tant qu'elle ne dépend de rien, la Bhûta-tathâtâ est l'*absolu* ; mais ne devons-nous pas nous demander si l'absolu existe en dedans ou en dehors du relatif? S'il est en dehors du relatif, nous ne pouvons savoir ce qu'il est, parce que nous sommes dans le relatif, et la Bhûta-tathâtâ est ainsi hors de notre connaissance. Pour que nous puissions déterminer si l'absolu existe ou non, il faut qu'il soit dans la sphère de notre connaissance, et par conséquent inhérent au relatif. Si on cherche la même solution de ce problème dans la philosophie moderne de l'Europe, on la retrouve dans la théorie de Hégel. Selon lui, l'absolu

n'engendre pas le mouvement ni la vie ; il est le mouvement même. Il n'excède en rien les choses, il y est tout entier. Et de même, il n'excède en rien la capacité intellectuelle de l'homme. Selon Fichte, l'absolu est le moi — sujet lui-même produisant le monde phénoménal par une création inconsciente et involontaire. Selon Schelling, l'absolu n'est ni le moi, ni le non-moi, mais leur racine commune où l'opposition d'un sujet pensant et d'un objet pensé disparaît dans une parfaite indifférence. C'est le neutre antérieur et supérieur à tous les contrastes, l'identité des contraires. L'absolu de Fichte est l'un des termes de l'opposition ; celui de Schelling est la source transcendante, mystérieuse, impénétrable de cette opposition. Ainsi, dans ce dernier, les choses procèdent de l'absolu qui par cela même demeure en dehors des choses. Dans Hégel, l'absolu en est le processus même[1]. L'absolu du Bouddhisme est tout à fait analogue à celui de Hégel. Ainsi, que l'on considère la Bhûta-tathâtâ comme l'essence de toute chose, ou comme inhérente à toute chose la Bhûta-tathâtâ et les choses sont identiques ; ce sont deux faces inséparables d'une même existence. La Bûtha-tathâtâ absolue, ce sont les eaux de l'océan au calme plat ; les modes relatifs, ce sont les vagues dont les formes sont constamment changées par le vent. La Bûtha-tathâtâ absolue n'est pas

1. D'après l'*Histoire de la philosophie en Europe*, par A. Weber, p. 455. Paris, 1886. 4e édition.

séparable des modes relatifs, de même que les eaux sont inhérentes aux vagues. D'après cette conception, le soleil, la lune, la terre et toutes les étoiles contiennent en eux-mêmes la Bhûta-tathâtâ, aussi bien que les petites fleurs, les herbes, une goutte d'eau, une vapeur ; tout cela n'est que le produit de la Bhûta-tathâtâ et n'en est qu'une partie. Çâkyamuni proclame dans le Nirvâṇa-sûtra que tous les êtres vivants possèdent la nature de Bouddha, c'est-à-dire en d'autres termes la Bhûta-tathâtâ ; de même l'École Tendaï enseigne que les plantes, les montagnes, les fleuves mêmes peuvent devenir Bouddhas. On peut dire que le système des Deux Véhicules est le panthéisme tel qu'on le retrouve dans certains systèmes de la philosophie moderne et contemporaine de l'Europe. La Bhûta-tathâtâ du Bouddhisme est au fond presque indentique à la substance de Spinoza, au moi absolu de Fichte, à l'absolu sujet objet de Schelling, à l'idée absolue de Hégel, à la volonté de Schopenhauer et à l'inconscient de Hartmann.

« Toute vraie philosophie, dit Schopenhauer, est essentiellement athéologique. Elle ne sait rien d'un dieu personnel, situé hors du monde : elle est donc, en ce sens, athée. » La philosophie du Bouddhisme répond exactement à la proposition de Schopenhauer; elle laisse de côté ce que tant d'autres systèmes inspirés surtout par l'esprit théologique se proposent comme leur objet

dernier, à savoir la détermination des rapports du monde avec un dieu personnel.

8° *Le Sin-gon.* Le Sin-gon établit dans les doctrines de Çâkyamuni Bouddha deux divisions : l'exotérique et l'ésotérique. Toutes les autres doctrines représentent la première et celle de Shin-gon (Mantra ou vraie parole), la seconde. Le principe primordial est le Mahâvairocana identique à la Bhûta-tathâtâ ; le nom seul en diffère.

Cette école pose trois mystères : le corps, la parole et la pensée. Cette triade se retrouve dans tous les êtres animés et inanimés. Quand le vent souffle dans les bois, que les vagues déferlent contre les rochers, qu'un homme meut ses mains, ou qu'il parle, ou qu'il garde le silence, tout cela est l'expression de ces trois mystères. Ces mystères sont compris par les Bouddhas seuls, et non par des hommes ordinaires. De là vient qu'on désigne communément ce système sous le nom de *mysticisme.* Le Shin-gon prétend faire parvenir les hommes ignorants à l'état de Bouddhas : c'est dire qu'il considère comme égaux sans aucune distinction les trois mystères de Bouddha et ceux des êtres vivants. Le Mahâvairocanâbhisambodhi-sûtra enseigne les Dix Degrés des Pensées (V. chap. VIII) de ceux qui pratiquent la doctrine de cette secte, c'est-à-dire du premier moment jusqu'au but suprême (Nirvâṇa). C'est donc essentiellement un système d'évolution ou de progression intime par

l'acquisition de mérites. A ce point de vue, la loi de l'évolution peut être considérée comme un moyen d'atteindre au but suprême.

9° *Le Zen.* La doctrine de cette école est extraordinaire; c'est une transmission d'une nature spéciale, en dehors de tout enseignement, et qui ne s'appuie sur aucun mot. Bodhidharma, le vingt-huitième patriarche de cette secte, a dit: « Si on découvre en soi-même la nature de sa propre pensée, on peut devenir soudainement Bouddha; il n'est besoin ni de mots, ni de paroles; tous les livres sacrés sont absolument inutiles. » Ce caractère original contraste étrangement avec toutes les autres écoles qui ont fondé, établi leurs théories, leurs pratiquess ur l'enseignement traditionnel.

Le Zen proclame que la vérité absolue réside en dehors de l'idée du bien et du mal, et que le vrai Bouddha est en dehors des catégories désignées sous les noms d'ignorance ou d'intelligence. Aussi, ce système ne peut-il se transmettre ni par les livres, ni de vive voix; il n'y a pas d'autre moyen que de méditer sur la pensée individuelle.

Le Zen est le résultat d'une réaction inévitable contre les différents systèmes qui prétendaient chacun démontrer leur supériorité respective.

10° *Le Nithi-ren.* Cette école est la plus moderne du Bouddhisme japonais. Le dogme fondamental est presque le même que celui du Ten-daï; tous deux se

reposent sur le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra. Nithi-ren le fondateur de cette école, établit les « trois grandes lois ésotériques. » Ce sont: l'objet du culte, le titre du Sûtra (Saddharma-puṇḍarîka) et l'estrade pour s'instruire des préceptes moraux. Le titre du Sûtra que forment ces cinq mots chinois: Myô-hô-ren-gué-kyô (Sad-dharma-puṇḍarîka-sûtra) contient la substance de ces trois lois. Nous rappelons à notre esprit l'objet du culte, nous récitons de vive voix le titre du Sûtra, et nous surveillons notre corps comme étant l'estrade des préceptes moraux. Nithi-ren subsitua avec habileté ces trois lois aux trois Instructions que chacune des autres écoles observe comme principe de sa pratique.

La doctrine de cette école est, parmi celles du Chemin-Saint, la plus accessible aux faibles et aux simples; aussi elle s'accroît aujourd'hui encore chez le peuple, c'est-à-dire dans la classe inférieure.

Les systèmes des dix écoles que nous venons d'analyser appartiennent au Chemin-Saint quoiqu'ils diffèrent entre eux et dépendent soit du Hînayâna soit du Madhyamayâna, soit du Mahâyâna. Nous allons voir maintenant les systèmes de la Terre-Pure.

11° *Le Jô-do.* La doctrine de cette école est plus simple et plus facile à pratiquer. La voici : quiconque, à n'importe quelle époque, se rappelle et répète seulement le nom d'Amitâbha-Bouddha, peut naître, après sa mort, dans la Terre-Pure (Sukhâvatî). Ainsi, à

la fin de l'Amitâyurdhyâna-Sûtra, Bouddha dit : « Répétez dix fois en y appliquant toute votre pensée, la prière Namo'-mitâbhâya-buddhâya » (adoration à Amitâbha-Bouddha). Cette pratique est considérée dans cette école, comme la meilleure de toutes.

Dans les systèmes du Chemin-Saint, quels qu'ils soient, les trois Instructions ou Sciences (Çikshâ) sont considérées comme la cause principale de la délivrance, (Moksha) et ceux qui les pratiquent peuvent obtenir dans la vie actuelle le fruit du salut suprême.

Dans l'École Jô-do de la Terre-Pure, la répétition du nom de Bouddha suffit pour assurer à l'homme, après sa mort, son entrée dans le Sukhâvatî.

12° *Shin.* La doctrine de cette École diffère absolument de celles de toutes les autres. Se reposer de tout cœur sur le *pouvoir supérieur* du vœu originel d'Amitâbha-Bouddha, en laissant de côté toute *idée personnelle*, c'est ce qu'on appelle la *vérité*. Cette vérité est le dogme fondamental de cette école ; d'où son nom de « secte véritable ». Voici le vœu original d'Amitâbha : « Je n'obtiendrais pas la connaissance parfaite, si un des êtres vivants des dix points, c'est-à-dire de toutes les régions, qui croit en moi avec la vraie pensée et qui répète dix fois par la pensée mon nom, ne naissait pas dans le Sukhâvatî ».

Ce vœu originel marque une grande compassion et le désir de tirer tous les êtres vivants de leur misère. Avec

ce vœu originel, il pratiqua de bonnes actions pendant d'innombrables Kalpas, en se réservant d'apporter son fonds de vertu en temps opportun pour sauver d'autres êtres. L'incapacité de nos propres facultés étant reconnue, nous devons croire au vigoureux pouvoir supérieur du vœu originel d'Amitâbha. S'il en est ainsi, nous partageons la connaissance du Bouddha et participons à sa grande compassion.

On doit se demander quelle divergence il y a entre les doctrines de ces deux écoles de la Terre-Pure. L'une et l'autre recommandent la répétition du nom d'Amitâbha ; mais le Jô-do proclame que le fidèle est sûr d'être sauvé par cette seule prière, tandis que le Shin lui donne simplement la valeur d'une action de grâces et considère la confiance daus le vœu originel d'Amitâbha comme la condition essentielle du salut.

Le Shin ne considère pas même comme nécessaires ces prescriptions communes au Bouddhisme en général « de quitter la famille et d'abandonner les désirs d'ici-bas afin de parvenir à Bouddha ». Les prêtres eux-mêmes de la secte ont la permission de se marier et de manger du poisson et de la viande, choses sévèrement prohibées dans les autres sectes bouddhiques.

Parmi les douze grandes écoles que nous avons vues, ces deux dernières de la Terre-Pure sont surtout des systèmes religieux, tandis que les autres sont particulièrement philosophiques, mais les systèmes de

la Terre-Pure ne sont pas simplement une religion relevant du sentiment seul; ils sont à la fois philosophiques et religieux; car ils se fondent sur la loi de casualité[1].

Nous venons de voir le Bouddhisme tour à tour métaphysique, logique, mystique et piétiste; mais sous ces multiples formes, sous ces apparences si variées, sous ces enseignements si divers, la fin qu'il se propose reste toujours la même; Çâkyamuni a voulu (et ses disciples en ont toujours nettement gardé conscience) assurer aux êtres le bonheur absolu, le salut suprême, arracher les créatures au tourbillon douloureux des renaissances perpétuelles et les guider au port éternellement calme du Nirvâṇa.

IV. *Loi nécessaire de la cause et de l'effet*

Si les animaux, les plantes, les herbes, les montagnes les fleuves, etc., sont susceptibles de devenir Bouddhas comme l'affirme le Nirvâṇa-Sûtra, pourquoi y a-t-il parmi nous des hommes qui ne deviennt pas Bouddhas ? C'est que pour arriver à l'état de Bouddhas, il faut en remplir les conditions et en posséder les moyens. Prenons un exemple : la glace est identique par son essence à l'eau, mais elle ne peut devenir eau que par la fonte ;

1. Il faut pourtant reconnaître que la vérité peut être obtenue aussi par la grâce d'Amitâbha-Bouddha.

elle fond plus ou moins facilement selon qu'elle a plus ou moins de dureté, plus ou moins d'épaisseur, etc. Les plantes, les animaux ressemblent par leur nature à la glace la plus dure et la plus épaisse, il leur est plus difficile de devenir Bouddhas qu'aux êtres humains. Ceux-ci, à leur tour, forment de nombreuses catégories, selon leur degré d'intelligence, de vivacité etc. Cette inégalité des facultés les rend plus ou moins aptes à fondre la glace des passions, c'est-à-dire l'obstacle qui voile la nature de Bouddha ; autrement ils ne peuvent obtenir le fruit du salut suprême.

Cette théorie est ce qu'on appelle dans la langue du Bouddhisme, la « Loi nécessaire et universelle des causes et des circonstances ». L'effet résulte d'une combinaison de la cause et des circonstances. Si on ne possède pas originellement la nature ou cause du Bouddha, on ne peut obtenir le fruit du salut suprême ; mais si même on la possède, il faut de plus certaines circonstances qui contribuent au succès, c'est-à-dire la pratique pieuse qui fait éclore l'état de Bouddha. Un liquide glacé, différent de l'eau, ne pourra pas donner de l'eau en fondant : mais si la glace même n'est que de l'eau congelée, encore faut-il pour en tirer de l'eau des circonstances qui la dégèlent. C'est pourquoi nous ne pouvons devenir Bouddha que si nous remplissons les conditions nécessaires pour atteindre à cet état, puisque toute chose, quelle qu'elle soit, est soumise à la Loi nécessaire. Cette

Loi est le principe de la science physique; elle correspond à la théorie de l'indestructibilité de la matière et de la persistance de la force. S'il y a une cause, il doit en résulter un effet; la cause et l'effet ne sont pas séparables. On ne pourrait prétendre même qu'il existe un seul effet sans cause.

La théorie relative aux moyens de devenir Bouddha est fondée sur la Loi nécessaire de la cause et de l'effet. Nous pouvons donc dire qu'elle est vraiment d'accord avec la science moderne.

D'où vient la Loi nécessaire? Elle vient de la Bhûta-tathâtâ qui la possède en elle-même ; par conséquent elle est omniprésente dans tout l'univers. Il semble qu'il y ait certaines choses qui échappent à la Loi nécessaire ; mais en réalité il n'en est rien ; le peu d'étendue de la sphère de notre connaissance est la seule cause de cette illusion. On appelle *nécessité* le lien connu de la cause et de l'effet ; *casualité*, le phénomène dont la cause reste ignorée ; comme il est impossible qu'il y ait un effet sans cause, la cause existe nécessairement, mais elle échappe à notre observation. Plus notre connaissance se développe, plus diminue la casualité pour céder la place à la nécessité. Du moment que la Bhûta-tathâtâ possède la Loi nécessaire en elle-même, toutes les créatures (en qui réside la Bhûta-tathâtâ) sont soumises à cette loi dans toutes leurs actions. Selon le Bouddhisme, la Loi nécessaire n'est ni le caprice de Boud-

dha, ni la création de Dieu. Il en résulte que le Bouddha lui-même doit avoir satisfait à cette loi pour jouir du fruit du Salut suprême.

Théorie des trois Temps

Du moment que l'on admet la Loi nécessaire de la cause et de l'effet, on doit reconnaître l'existence des trois temps : passé, présent, et avenir, que représentent hier, aujourd'hui et demain. Une cause née aujourd'hui doit produire son effet tôt ou tard, dans un avenir plus ou moins rapproché ; un effet se produit-il aujourd'hui, la cause qui l'a engendré lui est antérieure. C'est ce qu'on appelle dans la technique du Bouddhisme, la « théorie la cause et de l'effet des trois temps ». On appelle *jeu* de la cause et de l'effet le phénomène qui change et se transforme constamment en rapport avec les trois temps. A ce point de vue, on doit dire que la vie actuelle est le *jeu* de la cause et de l'effet de la vie antérieure, et c'est d'elle à son tour que doit découler l'existence ultérieure. Aussi le Bouddhisme admet et enseigne la métempsychose des six conditions (gati) possibles de l'âme [1].

La théorie des trois temps et des six conditions n'est qu'une adaptation, comme nous l'avons dit plus haut, du principe de l'indestructibilité de la matière et de la per-

1. Ces conditions sont les suivantes : être infernal (Naraka) ; fantôme (Preta) ; animal (Tiryag-youi-gata); démon (Asura) ; être humain (Manushya) ; être céleste (Deva).

sistance de la force. Si on considère l'esprit et la matière au point de vue de l'unité de la Bhûta-tathâtâ qui n'est susceptible par son essence ni de naissance ni de dissolution, ces deux principes produits par la Bhûta-tathâtâ, quoiqu'ils éprouvent des changements apparents, n'ont en réalité, ni production ni dissolution ; leurs changements et leurs transformations ne sont donc qu'un *jeu* de cause et d'effet. Il est incontestable que, comme un bon fruit vient d'une bonne semence, un mauvais effet vient d'une mauvaise cause. D'où il s'ensuit que le Bouddhisme enseigne que le bonheur ou le malheur de la vie actuelle est déterminé absolument par l'action (Karma) prépondérante des mérites ou des démérites acquis dans la vie antérieure et que les causes présentes feront sentir leurs effets à l'avenir. Ce simple exposé montre que la théorie des trois temps et la Loi nécessaire ne sont pas des idées chimériques.

Nous pouvons nous résumer ainsi: le système du Bouddhisme a pour principe primordial la Bhûta-tathâtâ, pour mécanisme la Loi nécessaire, et il les adapte habilement à la religion. Et c'est pour cela qu'il est permis d'affirmer que le Bouddhisme se fonde sur la philosophie et aussi qu'il est constamment d'accord avec l'expérience de la science moderne.

Nous avons vu la conception philosophique du Bouddhisme, voyons maintenant comment il entend la fin suprême.

V. *Fin suprême — Nirvâṇa*

La fin du Bouddhisme est de passer de la transmigration douloureuse (Saṃsâra) au salut suprême (Nirvâṇa); en d'autres termes, c'est de chercher le bonheur éternel par l'annihilation du malheur.

Quelle est la signification du mot Nirvâṇa?[1] Extinction (proprement souffler sur une flamme, une lampe, etc., pour l'éteindre). Le Nirvâṇa met fin à l'universelle métamorphose, aux épreuves, aux expiations, au tourbillon incessant de la vie. On sait que l'interprétation du mot Nirvâṇa est discutée chez les bouddhistes eux-mêmes. Les uns, comme les Écoles du Hînayâna, y voient un anéantissement du corps et de l'âme. D'autres, comme les Écoles du Mahâyâna, pensent qu'il ne faut l'entendre que dans le sens d'affranchissement des passions au sein d'une existence immuable de l'âme dans un état de bonheur. On appelle la conception du Hînayâna à cet égard : Parinirvâṇa (le Nirvâṇa complet), c'est-à-dire la suppression de l'objet qui est pensé et du sujet qui pense; le vide absolu non seulement de toute connaissance, mais de

1. De célébres orientalistes (E. Burnouf, etc.) regardent le Nirvâṇa comme l'anéantissement absolu de l'âme, de tout l'être. D'autres l'ont présenté simplement comme un paradis de voluptés sensuelles. Quelques-uns comme M. Rhys Davids essayent de concilier les deux définitions opposées par une explication analogue à la nôtre. (*The Hibbert Lectures*. 1881, London. Appendix X).

toute idée. Selon les Écoles du Mahâyâna, ce qui est vide au dedans et au dehors, c'est l'existence composée et visible(Saṃkṛita) : l'anéantissement de ce vide n'est donc pas lui-même le vide, mais plutôt la plénitude. Ainsi il est dit dans le Laṅkâvatâra-sûtra: « l'illusion cesse : la réalité demeure; voilà le Nirvâṇa. » Hiouen-thsang le traduit en chinois le *Calme Complet* (Yuen-tsih) c'est-à-dire qu'il n'y a aucune vertu qui n'y soit renfermée et nul obstacle qui n'en soit écarté.

Il y a encore, dans le Vidyâmâtra-siddhi-çâstra, quatre sortes de Nirvâṇa: le Nirvâṇa simple (*nirvâṇa*), le Nirvâṇa conditionné (*sopadhiçesha-nirvâṇa*), le Nirvâṇa non-conditionné (*nirupadhiçesha-nirvâṇa*) et le Nirvâṇa sans catégories (*apratisthita-nirvâṇa*).

1° Le Nirvâṇa simple indique la nature de Bouddha que tous les êtres possèdent originellement en eux-mêmes.

2° Le Nirvâṇa conditionné désigne l'état d'une créature terrestre qui comprend la vérité par l'extinction des passions, mais qui est encore enchaînée par son corps.

3° L'existence du corps et de l'âme est entièrement détruite; la vérité seule reste : voilà le Nirvâṇa non-conditionné.

4° L'état de la vérité où le Nirvâṇa et le Saṃsâra sont indistincts et identiques forme le quatrième Nirvâṇa. Tous les Bodhisattvas atteignent à cet état; car, possédant la grande sagesse, ils ne résident pas dans le

Saṃsâra, et ressentant la grande compassion, ils ne rentrent pas dans le Nirvâṇa. Quand à Bouddha, il les possède tous les quatre. Selon cette définition, le Nirvâṇa semble indiquer la possession de la vérité absolue.

En Europe, les grands philosophes, Schopenhauer entre autres, prennent le Nirvâṇa dans le même sens que les Écoles du Hînayâna. Nous lisons en effet dans Schopenhauer : « Les Bouddhistes emploient avec beaucoup de raison le terme purement négatif de Nirvâṇa qui est la négation de ce monde. Si le Nirvâṇa est défini comme néant, cela ne veut rien dire, sinon que le monde ne contient aucun élément propre qui puisse servir. » C'est ainsi que sa philosophie du pessimisme absolu aboutit, de même que celle des sectateurs du Hînayâna, à l'universel suicide par le moyen du parinirvâṇa. D'autres parmi lesquels est l'illustre Hartmann semblent donner du Nirvâṇa la même définition que les Écoles du Mahâyâna, puisque Hartmann soutient que l'évolution historique doit aboutir au bonheur suprême dans l'existence parfaite, c'est-à-dire au Nirvâṇa, quand la lutte pour l'existence sera arrivée à sa fin.

Les termes Nirvâṇa, Bhûta-tathâtâ et Tathâgata-garbha (matrice de Bouddha) sont synonymes dans le langage du Bouddhisme, quoiqu'il y ait une légère différence dans leur signification. Si on veut indiquer l'état de calme complet au sein d'une félicité éternelle, on emploie le mot Nirvâṇa; veut-on indiquer l'unité et

la constance d'un principe actif, c'est la Bhûta-tathâtâ; le récipient de toute chose, c'est le Tathâgata-garbha.

On se demandera sans doute si le terme Nirvâṇa n'existait pas déjà avant Çâkyamuni. Nous ne pouvons mieux faire que citer à ce propos un passage de Çuraṃgama-samâdhi-sûtra : « Le roi Prasenajit[1] dit à Çâkyamuni Bouddha : « Lorsque j'ai vu Kakuda-kâtyâyana et Saṃjaya-yavâiraṭṭi[2] avant de recevoir l'enseignement des Bouddhas, ils m'ont affirmé que l'anéantissement de toute existence après la mort, c'est le Nirvâṇa. Bien que je voie aujourd'hui le vénérable Bouddha, je doute encore; comment se révèle l'état de la pensée qui n'a ni naissance ni dissolution? »

Le bonheur du Bouddhisme réside-t-il donc dans la vie actuelle ou ne se trouve-t-il que dans la vie ultérieure ? Le Bouddhisme enseigne à la fois le bonheur dans le présent et dans l'avenir. Mais ce bonheur n'est que moral et ne s'adresse qu'à l'esprit, non pas au corps ni au sens. Le Bouddhisme se préoccupe uniquement du bonheur de l'âme; d'ailleurs l'âme étant intimement liée au corps ne peut manquer de réagir sur lui. Mais ce bonheur ne s'arrête pas aux limites de l'individu; il agit sur la masse entière, il profite à l'humanité. Tandis

1. Il était roi du royaume de Çrâvastî à l'époque où le Bouddha vivait dans le monde.

2. Ce sont deux des six grands philosophes hétérodoxes de l'Inde à cette époque.

que les partisans du Hînayâna dans leurs étroites aspirations ne s'occupent que de leur propre salut, ceux du Mahâyâna ont en vue à la fois leur salut et celui d'autrui. En un mot, la fin suprême du Bouddhisme est de parfaire le bonheur de la vie actuelle et le bonheur de la vie ultérieure, celui de l'âme et celui du corps, celui de l'individu et celui de l'humanité; mais ce bonheur doit être différent selon le temps, les circonstances et les facultés des hommes. Ainsi le Bouddhisme enseigne à ceux qui ne connaissent que le plaisir physique de rechercher le plaisir moral; à ceux qui ne sont occupés que du bonheur actuel, de tendre au bonheur éternel ; à ceux qui ne tendent qu'à leur propre salut de travailler au salut de l'humanité. C'est ainsi que le médecin donne à ses malades pour les guérir des médicaments différents appropriés à chaque maladie. Dans l'état bouddhique idéal, la société civile et la société religieuse sont tout à fait identiques. Ainsi le Nirvâṇa est inséparable du Saṃsâra, la Bodhi de la passion, toute les lois civiques servent à la doctrine bouddhique, et l'existence ultérieure n'implique pas un autre monde. Par cette raison, si la civilisation du monde moral et du monde physique atteint ultérieurement à la perfection, ce sera ici-bas le Nirvâṇa ; ceux qui y résideront seront des Bouddhas.

D'après ce que nous avons vu, le Bouddhisme ne saurait donc être un danger pour la société humaine, il n'y a aucune raison de partager l'inquiétude de

certains savants occidentaux qui tiennent le Nirvâṇa bouddhique pour un grand péril.

La morale du Bouddhisme

Quant à la morale du Bouddhisme, elle est d'une beauté qui ne le cède à aucune autre, pas même à la morale chrétienne. Elle a pour principe l'égalité de tous les êtres vivants ; le Bouddha ouvre le ciel à tous : « Ma doctrine, dit-il, est une doctrine de grâce pour tous. » Il s'en suit que, dans sa morale, la compassion est la première vertu ; aussi le Bouddhisme fait-il observer généralement aux laïques ces cinq préceptes (Panca-vêramaṇi) :

1° Ne tuez pas les êtres vivants ; (*prâṇâtighâtâd virati*).

2° Ne commettez pas de vol ; (*adattâdânâd virati*).

3° Ne commettez pas d'adultère ; (*parastrîgamanâd virati*).

4° Ne mentez pas ; (*mṛishâvâdâd virati*).

5° Ne vous enivrez pas ; (*madyapânâd virati*)

Ces cinq préceptes sont en rapport avec cinq vertus cardinales : la pitié, la justice, l'urbanité, la sincérité et la sagesse. Le premier précepte est considéré comme l'essence des autres. Chez les Bouddhistes, l'être absolument insensible à la pitié est donc celui que les hommes appellent en général, scélérat.

Il y a encore trois catégories de préceptes purs (Trividhâ) qu'observent les esprits supérieurs c'est-à-dire les adeptes du Mahâyâna.

1° La bonne conduite qui préserve du mal (Saṃbhara-çîla). Il n'y a aucun mal qui ne soit détruit par ce précepte.

2° La richesse des bonnes actions (Kuçala-saṃgrâha-çîla). Il n'y a aucun bien qui n'y soit renfermé. Il explique à l'homme comment il peut devenir vertueux : il doit observer en général les règles de la société et de la religion sans jamais abandonner les six perfections [1] (Pâramitâ).

3° La bienfaisance pour tous les êtres vivants (Sattvârtha-kriyâ-çîla). Il n'y a aucun être qui ne soit sauvé par ce précepte.

Le Bouddhisme surtout recommande avec persévérance à ses fidèles la piété filiale qui lie les bonnes relations dans les familles. Aussi on remarque que chez les Bouddhistes, il n'y a presque jamais de débats entre proches parents.

Si la morale du christianisme est de beaucoup supérieure à toutes celles qu'ait jamais connues l'Europe, elle n'a nul égard pour les bêtes ; c'est en elle une lacune. On sait qu'on a senti depuis un demi-siècle le

1. Ce sont : 1° L'aumône (Dâna-pâramitâ) 2° La moralité (Çîla°) 3° La patience (Kshânti°) 4° L'énergie (Vîrya°) 5° La méditation (Dhyâna°) 5° La sagesse (Prajñâ°) portées toutes à leur perfection.

besoin de combler par des lois la lacune que la religion avait laissée dans la morale. C'est ce qui explique la fondation, en Europe et dans l'Amérique, de sociétés protectrices des animaux. En Extrême Orient, le Bouddhisme suffit à assurer aux bêtes aide et protection, et personne n'y comprendrait l'utilité de pareilles sociétés.

Quelques-uns prétendent que les bêtes n'ont pas de droits ; d'autres se persuadent que notre conduite à leur égard n'importe en rien à la morale, et on a appuyé une telle prétention sur une hypothèse, admise contre l'évidence même, d'une différence absolue entre l'homme et la bête. C'est Descartes qui l'a proclamée sur le ton le plus net et le plus tranchant, et en effet, c'était là une conséquence nécessaire de ses erreurs. D'autre part, on a fait remarquer que ces idées sont en germe dans l'Ancien Testament.

Entre la pitié envers les bêtes et la bonté d'âme, il y a un lien très étroit. On peut dire sans hésiter que quand un individu est méchant pour les bêtes, il ne saurait être homme de bien. On peut d'ailleurs montrer que cette pitié et les vertus sociales ont la même source.

D'après les recherches de la science nouvelle découverte par Darwin, l'homme et l'animal ont le même ancêtre à leur source première, il n'est donc pas permis de dire que le règne animal a été mis au monde pour notre utilité et notre jouissance.

Si on compare la théorie de la pitié bouddhique à celle de certains philosophes européens, elle semble être un paradoxe ; car plus d'un, Spinosa (Éthique), Kant, (Critique de la Raison pratique), ont justement pris la pitié à partie et l'ont blâmée. Mais en revanche, cette théorie de la pitié a pour elle l'autorité des deux plus grands moralistes modernes : car tel est assurément le rang qui revient à J. J. Rousseau (Émile) et à Schopenhauer (Morale).

Quoique le Bouddhisme recommande si persévéramment la pitié, il ne défend pas, dans certaines circonstances, de sacrifier un être méchant pour sauver les autres ; seulement il interdit de tuer les êtres vivants quels qu'ils soient, sans justice ni nécessité. On peut donc résumer la morale du Bouddhisme, en ces mots qui sont exposés dans le Nirvâṇa-sûtra : « Abstenez-vous de tout ce qui fait le mal, accomplissez tout ce qui fait le bien. »

Nous croyons qu'il n'est pas besoin d'insister plus longtemps sur ces détails ; car tous les savants occidentaux qui ont étudié le Bouddhisme et qui l'ont approfondi sont sans doute déjà d'accord avec nous sur la haute valeur de cette morale.

Au moment de terminer ce travail, je crains de me heurter à l'indifférence ou à l'insuccès. On a dit : « Chaque homme est non-seulement le fils de son temps, mais encore celui de son pays. » Chaque science a aujourd'hui

un caractère international, mais il n'en est pas ainsi du Bouddhisme qui, propagé depuis nombre de siècles dans une grande partie de l'Orient, est resté pour ainsi dire, inconnu à l'Occident. C'est à peine si, depuis un demi-siècle, une vingtaine de savants en ont fait une étude sérieuse, quoique imparfaite. Quant au grand public, c'est tout au plus s'il en connaît le nom. Serons-nous assez heureux pour l'intéresser, malgré la faiblesse de nos moyens personnels, à des conceptions dont l'originalité mérite l'attention et dont la profondeur mérite un sérieux examen?

J'ai maintenant la douce satisfaction d'adresser mes remercîments à M. S. Lévi, maître de conférences à la Sorbonne qui a bien voulu seconder mes investigations pour les termes sanscrits qui restaient obscurs et me prêter le secours de ses lumières pour suppléer à mon insuffisance en français.

RYAUON FUJISHIMA

Paris, 25 *mars* 1888.

LE BOUDDHISME JAPONAIS

DOCTRINES ET HISTOIRE

DES

DOUZE GRANDES SECTES BOUDDHIQUES DU JAPON

CHAPITRE PREMIER

Kou-cha-shû. — Secte de l'Abhidharma-koça-çâstra

I. *Histoire de la secte*

Le mot Kou-cha est la transcription du mot sanscrit Koça, c'est-à-dire « trésor » mot qui se trouve dans le titre du livre principal de cette secte ou école, le livre du trésor de la métaphysique (Abhidharma-koça-çâstra). Il fut composé par Vasubandhu (Sé-shin) qui vivait dans l'Inde neuf siècles environ après Bouddha. Le Çâstra est divisé en neuf chapitres où l'auteur se réfère non seulement aux livres principaux des Sarvâstivâdins, l'une des dix-huit écoles de la doctrine Hînayâna, mais où il fait aussi un choix des différentes opinions des autres écoles. La composition de l'ouvrage est si excellente qu'il est connu dans l'Inde sous le nom de Çâstra intelligent (prâjña-çâstra (?). Quoique les noms de dix-huit écoles du Hînayâna soient mentionnés dans les livres sacrés, il n'en reste que deux de nos jours. Ces deux écoles sont

les Sautrântikas (Kyô-bou) et les Sarvâstivâdins (Ou-bou). Le Jô-jitsou-shû approche de la première et le Kou-cha-shû représente la seconde. L'Abhidharma-koça-çâstra, par l'indépendance qui le caractérise, surpasse tous les exposés doctrinaux des autres écoles. La doctrine de ce Çâstra est tout à fait dégagée des idées particulières aux Sarvâstivâdins ou aux Sautrântikas.

Les Sarvâstivâdins ont plusieurs livres qui appartiennent à l'Abhidharma-piṭaka (Ron-zô) lequel forme la dernière division des trois collections (Tripiṭaka) des livres sacrés. Dans cet Abhidharma-piṭaka, il y a un ouvrage principal et six secondaires dont l'ordre est fixé ainsi :

1° Jñâna-prasthâna-çâstra (Ho-thi-sokou-ron) par Kâtyâyana. C'est l'ouvrage principal, les six autres en sont appelés les six pieds (Shaṭ-pâda).

2° Dharma-skandha-pâda (Ho-oun-sokou-ron) par Mahâmaudgalyâyana.

3° Samgîti-paryâya-pâda, par Çâriputra.

4° Vijñâna-kâya-pâda (Shiki-shin-sokou-ron) par Devaçarman.

5° Prajñapti-pâda (Shi-Sétsou-ron) par Mahâmaudgalyâyana.

6° Prakaraṇa-pâda (Hon-roui-sokou-ron) par Vasumitra.

7° Dhâtu-kâya-pâda (Kaï-shin-sokou-ron) par le même auteur.

En outre il y a un ouvrage intitulé Mahâ-vibhâshâ-çâstra (Daïbi-ba-cha-ron) qui fut composé par cinq cents Arhats, et qui est un commentaire du Jñâna-prasthâna-çâstra de Kâtyâyana.

En 563, un Indien nommé Paramârtha (Shin-daï) traduisit le Çâstra de Vasubandhu en chinois ; plus tard en 654, sous la dynastie des T'ang, Gen-Jô [1] en fit une nouvelle et meilleure traduction. Ses disciples Fu-kô et Hô-hô composèrent chacun un commentaire sur cette nouvelle traduction du çâstra ; Jin-daï, et En-ki en firent deux autres commentaires.

En 658, deux prêtres Japonais Thi-tsou et Thi-tatsou allèrent en Chine; y devinrent disciples de Gen-jô, et rapportèrent au Japon une nouvelle traduction du Koça; c'est ainsi que ce Çâstra fut connu au Japon. Comme ils étaient eux-mêmes membres de la secte du Hossô, ils ne purent établir au Japon cette secte particulière de l'Abhidharma-çâstra; mais la doctrine enseignée dans le Çâstra n'en a pas moins été étudiée par les diverses sectes bouddhiques du Japon.

II. *Doctrine de la Secte*

Il y a, dans l'Abhidharma-koça-çâstra, beaucoup de termes techniques ; ce sont : les *cinq agrégats* (SKANDHAS ; OUN) ; les *onze places* « ÂYATANAS ; SHO » ; les *dix-huit*

1. Connu en Europe sous le nom de Hiouen-Thsang.

éléments (Dhâtus ; Kaï) et les *soixante-quinze conditions* (Dharmas[1] ; Ho). Chacune de ces conditions y est posée sous trois formes : la première « affirmative », la seconde « négative », la troisième qui n'est « ni affirmative ni négative. » Tous ces termes techniques sont employés pour expliquer tous les dharmas dont les uns forment *les composés* (Saṃskṛita ; ou-i) et les autres *les non-composés* (Asaṃskṛita ; Mou-i). Il y a encore les quatre *vérités* sublimes (Satyas ; Taï) et les onze *enchaînements mutuels des causes* (Nidânas ; En-gui).

Voici maintenant quels sont les soixante-quinze Dharmas[2] et comment ils sont groupés :

1° Les soixante-douze premiers sont les Saṃskrita Dharmas (composés). L'Asaṃskṛita (non-composé) comprend les trois autres. Les soixante-douze Dharmas qui composent les Saṃskṛita-Dharmas sont groupés dans les quatre catégories suivantes :

I. *Formes* ou matérialité (*Rûpas; Shiki*) au nombre de onze à savoir :

1. Aucun des termes techniques de la métaphysique bouddhique n'est peut-être plus difficile à rendre que ce mot de *dharma*; le sens en est si étendu qu'il faut se résigner à le traduire par des à-peu-près. Dans la littérature brahmanique de l'Inde, ce mot signifie presque toujours loi ; toutefois il désigne aussi, particulièrement en philosophie et en grammaire, les attributs du sujet, les mots de l'être. Dans le *Triratna* « les trois Joyaux » du Bouddhisme : Bouddha, Dharma, Saṃgha, Dharma désigne la loi religieuse.

2. Se reporter au tableau ci-contre.

1°	Les yeux, ce qui voit	*Cakshus*	**Gen**
2°	Les oreilles, ce qui entend	*Çrotra*	**Ni**
3°	Le nez, ce qui sent	*Ghrâṇa*	**Bi**
4°	La langue, ce qui goûte	*Jihvâ*	**Zétsou**
5°	Le corps, ce qui touche	*Kâya*	**Shin**

Ce sont là les *Indriyas* (organes des sens qui ont une vigoureuse action).

6°	Forme, ce qui est vu	*Rûpa*	**Shiki**
7°	Son, ce qui est entendu	*Çabda*	**Sho**
8°	Odeur, ce qui est senti	*Gandha*	**Ko**
9°	Goût, ce qui est goûté	*Rasa*	**Mi**
10°	Toucher, ce qui est touché	*Sparça*	**Sokou**

Ce sont là les cinq objets des sens (*Vishayas*; Kyo) sur lesquels les organes des sens agissent.

11° Forme invisible (*Avijñapti-rûpa;* Mou-hyo-shiki). C'est quelque chose de tout particulier. Quoiqu'elle n'ait en réalité aucune forme, on l'appelle forme, car son caractère a quelque rapport avec la parole et l'action, mais non avec la pensée. Quand une action bonne ou mauvaise se manifeste à l'extérieur, quelque chose d'invisible la suit au dedans de celui qui l'accomplit.

II. Esprit (*Citta* ; Shin) on l'appelle aussi Sentiment (*Manas* ; I) et Connaissance (*Vijñâna* ; Shiki). Pour expliquer le Citta, on le compare avec le tronc de l'arbre qui sert de support aux branches, aux feuilles et aux fleurs. En comptant les cinq sens et le sentiment, on en trouverait six organes ; mais en réalité le Citta est unique ;

4

car il ne peut apparaître en même temps en plusieurs endroits différents. C'est pourquoi l'Abhidharma-koça-çâstra dit que le sujet est le même sous les différents noms de la connaissance (*Vijñâna*; shiki):

1° Connaissance de la vue	*Cakshur-vijñâna*		**Gen-shiki**
2° Connaissance de l'ouïe	*Çrotra*	— *v°*	**Ni-shiki**
3° Connaissance de l'odorat	*Ghrâṇa*	— *v°*	**Bi-shiki**
4° Connaissance du goût	*Jihvâ*	— *v°*	**Zetsou-shiki**
5° Connaissance du toucher	*Kâya*	— *v°*	**Shin-shiki**
6° Connaissance du sentiment	*Mano*	— *v°*	**I-shiki**

On l'appelle aussi le *Roi* de l'esprit (*Mano-râja* ; Shin-no), parce qu'il pense à tous les objets qui paraissent devant lui, comme le chef d'une monarchie dirige avec une grande autorité les affaires de ses sujets.

III. Dharmas du ressort de l'esprit (*Caitta-dharmas* ; Shin-jô-ou-hô).

Il y en a quarante-six différents, groupés dans les six classes suivantes :

A. Dharmas de grand domaine. (*Mahâbhû-mika-dharmas* ; Daï-ji-hô).

Ils sont au nombre de dix, qui toujours accompagnent l'esprit ou sentiment :

1° Sensation	*Vedanâ*	**Ju**
2° Désignation	*Saṃjñâ*	**Sô**
3° Intention	*Cetanâ*	**Shi**
4° Toucher	*Sparça*	**Sokou**
5° Désir	*Chanda*	**Yokou**
6° Intelligence	*Mati*	**E**

7° Mémoire	*Smṛiti*	**Nén**
8° Attention	*Manaskara*	**Sa-i**
9° Détermination	*Adhimoksha*	**Sho-gué**
10° Recueillement	*Samâdhi*	**San-ma-ji**

B. Dharmas du grand domaine du bien (*Kuçala-mahâbhûmika-dharmas*; Daï-zen-ji-hô).

Il y en a dix, qui accompagnent toujours l'esprit quand il est bon:

1° Pureté d'esprit	*Çraddhâ*	**Shin**
2° Soin	*Apramâda*	**Fou-hô-itsou**
3° Apaisement	*Praçrabdhi*	**Kyo-an**
4° Égalité	*Upekshâ*	**Cha**
5° Pudeur	*Hrî*	**Zan**
6° Timidité	*Apatrapâ*	**Gui**
7° Absence de convoitise	*Alobha*	**Mou-ton**
8° Absence de colère	*Advesha*	**Mou-shin**
9° Absence de nuisance ou de malfaisance	*Ahiṃsâ*	**Fou-gaï**
10° Énergie	*Vîrya*	**Gon**

Outre ces dix Dharmas, il y en a encore deux autres dans le Vibhâshâ-çâstra; ce sont le *désir* (Gon) et le *dégoût* (En); mais n'existant pas en même temps, ils sont restés hors de cette classe.

C. Dharmas du grand domaine des passions (*Kleçamahâbhûmika-dharmas*; Daï-bon-no-ji-hô.)

Il y en a six, qui accompagnent toujours l'esprit, quand il n'est pas pur:

1° Ignorance	*Moha*	**Mou-myo**
2° Négligence	*Pramâda*	**Hô-itsou**

3° Paresse	*Kausîdya*	**Ké-daï**
4° Incrédulité	*Açráddhya*	**Fou-shin**
5° Inaction	*Styána*	**Kon-jin**
6° Turbulence	*Auddhatya*	**Jô-ko**

D. Dharmas du grand domaine du mal (*Akuçala-mahâbhûmika-dharmas* ; Daï-fou-zen-ji-hô).

Il y en a deux, lesquels accompagnent toujours l'esprit quand il n'est pas bon :

1° Impudence	*Ahrîkatá*	**Mou-zan**
2° Effronterie	*Anapatrapâ*	**Mou-gui**

E. Dharmas du domaine des passions secondaires. (*Upakleça-bhûmika-dharmas* ; Shô-bon-no-ji-hô.)

Il y en a dix, qui n'accompagnent pas l'esprit absolument en même temps, mais l'un après l'autre ; c'est pourquoi ils sont appelés « passions secondaires » :

1° Colère	*Krodha*	**Foun**
2° Hypocrisie	*Mraksha*	**Foukou**
3° Egoïsme	*Mátsarya*	**Kèn**
4° Jalousie	*Îrshyá*	**Shitsou**
5° Vexation	*Pradáça*	**Nô**
6° Nuisance	*Vihiṃsá*	**Gaï**
7° Inimitié	*Upanáha*	**Kon**
8° Déception	*Máyá*	**Ten**
9° Déshonnêteté	*Çáṭhya*	**Ô**
10° Vanité	*Mada*	**Kyô**

F. Dharmas du domaine incertain (*Aniyata-bhûmika-dharmas* ; Fou-jô-ji-hô).

Il y en a huit, qui accompagnent l'esprit de temps en temps :

1° Réflexion	*Vitarka*	**Jin**
2° Investigation	*Vicâra*	**Shi**
3° Repentir	*Kaukṛitya*	**Akou-sa**
4° Somnolence	*Middha*	**Soui-min**
5° Avidité	*Râga*	**Ton**
6° Emportement	*Pratigha*	**Shin**
7° Orgueil	*Mâna*	**Man**
8° Doute	*Vicikitsâ*	**Gui**

Les quarante-six qualités que nous venons d'énumérer ci-dessus sont des qualités mentales (Shin-jô).

IV. Conceptions séparées de l'intellect. (*Citta-viprayukta-saṃskâras*; Shin-Fou-so-ô-guio.)

Il y en a quatorze en tout:

1° Acquisition	*Prâpti*	**Tokou**
2° Non-acquisition	*Aprâpti*	**Hi-tokou**
3° Égalité de race	*Sabhâgatâ*	**Dô-bun**

(c'est-à-dire ce qui rend égaux tous les êtres vivants d'une même espèce).

4° Anonyme	*Asaṃjñika*	**Mon-so-kwa**

c'est-à-dire état de l'être né au ciel Asaṃjñika, où son esprit et ses facultés mentales sont, pendant un certain nombre de kalpas (périodes), restés privés de sensation.

5° Arrivée dans le ciel anonyme[1]	*Asaṃjñi-samâpatti.*	**Mou-sô-jô**

1. Le texte chinois ajoute à cette traduction la glose suivante: (arrivée) de l'*hérétique*.

6° Arrivée à la destruction[1].	*Nirodha-samâ patti.*	**Metsou jin-jô**
7° Vie	*Jîvita*	**Myô-kou**
8° Naissance	*Jâti*	**Shô**
9° Existence	*Sthiti*	**Jû**
10° Décadence	*Jarâ*	**I**
11° Non-éternité, c'est-à-dire mort.	*Anityatâ*	**Métsou**

Les quatre conceptions ci-dessus (8-11) sont appelées les quatre formes des choses composées (Shi-ou-i-sô).

12° Nom	*Nâma-kâya*	**Myo-shin**
13° Mot	*Pada-kâya*	**Kou-Shin**
14° Syllabe	*Vyañjana-kâya*	**Mon-shin**

Il y a ainsi soixante-douze Saṃskṛita-Dharmas qui appartiennent aux cinq agrégats (*Skandhas*). Les trois suivants sont Aṃsaskṛitas ; ils complètent les soixante-quinze Dharmas, expliqués dans l'Abhidharma-koça-çâstra. Ils ne sont pas renfermés dans les cinq agrégats, leur nature étant toute spirituelle :

1° Cessation consciente de l'existence	*Pratisaṃkhyâ nirodha*	**Thiakou-metsou**
2° Cessation insensible de l'existence	*Apratisaṃkhyâ nirodha.*	**Hi-thakou-metsou**
3° Espace	*Âkâça*	**Ko-kou**

Les soixante-quinze Dharmas, comme nous l'avons vu ci-dessus, sont divisés en deux classes : Dharmas

1. Le texte chinois ajoute à cette traduction la glose suivante : (arrivée) de l'*homme vénérable*.

composés et Dharmas non-composés. (*Pour la traduction précise de ces mots, voir ci-dessus.*)

La première classe renferme tous les Dharmas qui proviennent de la cause.

Leur cause est le Karma, à qui tous les Dharmas existants sont dûs; il n'y a que deux exceptions: l'espace (Âkâça) et le Nirvâṇa (Nirodha).

Parmi les trois Dharmas non-composés, les deux derniers ne peuvent être compris par la sagesse qui n'est pas délivrée de la fragilité. C'est pourquoi la cessation consciente de l'existence est considérée comme le but de tout effort par celui qui désire vivement se délivrer de la souffrance.

Selon la doctrine de l'Abhidharma-koça-çâstra, il y a une divisions en trois véhicules (*Yânas*) des auditeurs (*Çrâvakas*; Shô-mon), Buddhas individuels (*Pratyeka-buddhas*; En-gakou) et Buddhas futurs (*Bodhisattvas*; Bo-satsou), qui servent à détruire le doute et à faire comprendre la vérité. Les Çrâvakas méditent sur la cause et l'effet de toutes choses. S'ils sont bien intelligents, ils sont délivrés de la confusion après trois naissances successives. Mais s'ils sont stupides, ils doivent passer soixante kalpas avant d'atteindre à l'état d'illumination. Les Pratyeka-buddhas méditent sur l'enchaînement mutuel des douze causes[1] (*Nidânas*; Jû-

1. Chacun des Nidânas résulte du précédent et produit le suivant; la série entière marque en quelque sorte les étapes de l'existence

ni-innen) et comprennent la non-éternité du monde, en observant les feuilles et les fleurs qui tombent par terre. De cette manière, ils sont instruits soit après avoir subi quatre naissances successives, soit après un certain nombre de kalpas, selon leurs facultés.

Les Bodhisattvas exercent les six Perfections (*Pâramitâs*; Rokou-do) et deviennent Bouddhas, après trois Asaṃkhyas (quantités innombrables de kalpas). Les six Pâramitâs sont l'exercice parfait de six vertus principales par un Bodhisattva, comme un préliminaire à la dignité de Bouddha et véritablement comme une condition pour y parvenir.

1° Pratique parfaite de l'aumône	*Dâna-pâramitâ*
2° Moralité	*Çîla* °
3° Patience	*Kshânti* °
4° Énergie	*Vîrya* °
5° Méditation	*Dhyâna* °
6° Sagesse	*Prajñâ* °

Si ce Çâstra explique si minutieusement toutes choses, c'est pour débarrasser l'esprit de l'idée du moi, et lui faire comprendre ainsi la vérité, afin de faire parvenir l'être vivant au Nirvâṇa.

humaine, à partir des plus vagues débuts de la vie. Ce sont : 1° avidyâ, l'ignorance ; 2° saṃskâras, les dispositions ; 3° vijñâna, la conscience, 4° nâmarûpa, le nom et la forme ; 5° shaḍâyatana, les six organes des sens ; 6° sparça, le toucher ; 7° vedanâ, la sensation ; 8° chanda ou tṛshṇâ, la concupiscence ; 9° upâdâna, l'attachement ; 10° bhava, l'existence ; 11° jâti, la naissance ; 12° jarâ-maraṇa, la vieillesse et la mort.

Ceux qui désirent connaître davantage cette doctrine doivent étudier l'Abhidharma-koça-çâstra à l'aide des deux commentaires chinois : le Fou-kô et le Hô-hô. Ils peuvent ensuite étudier aussi les autres çâstras des Sarvâstivâdins que nous avons déjà mentionnés.

CHAPITRE DEUXIÈME

JÔ-JITSOU-SHÛ. — SECTE SATYA-SIDDHI-ÇÂSTRA.

I. *Doctrine de cette secte.*

Le livre principal de cette secte est intitulé le *Satya-siddhi-çâstra* (Jô-jitsou-ron), littéralement «livre de la perfection de la vérité».

Ce livre contient un choix d'interprétations de la doctrine orthodoxe tirées des Trois Corbeilles (*Tripiṭaka*; San-zô) de la doctrine *Hînayâna* prêchée par le Tathâgata. Il fut composé par un Indien nommé Harivarman (Ka-ri-batsou-ma) disciple de Kumârila-bhaṭṭa (Kou-marada) de l'école Sarvâstivâda (Ou-bu). Harivarman vivait environ neuf siècles après le Bouddha; mécontent de l'interprétation étroite de son maître, il choisit des interprétations les plus larges et les plus admissibles données dans les différentes écoles du Hînayâna. Cependant on ne voit pas à quelle école se rattache son système, qui paraît donc original. Pourtant quelques-uns considèrent Harivarman comme un adepte des Bahuçrutikas (Tamon-bu); d'autres, des Sautrântikas (Kyô-bu); d'autres encore, des Dharmaguptas (Don-mou-tokou-bu), ou Ma-

hîçâsakas (Ké-ji-bu), mais sans pouvoir en donner la preuve.

Ainsi il faut donc considérer le livre comme indépendant et comme une tentative éclectique qui chercha à unir tout ce qu'il y avait de meilleur dans chacune des écoles du Hînayâna. Ten-daï, Ka-jô et Kumârajîva (Ra-jù) s'accordent tous trois à rattacher le Çâstra de cette secte au Hînayâna; Hô-oun, Thi-zô et Mon-bin qui sont appelés les trois grands maîtres et qui vivaient sous la dynastie des Ryô (502-557) le rattachent au Mahâyâna. Ces opinions pèchent peut-être l'une et l'autre par excès. Le grand maître de l'école Vinaya, Nan-zan, dit que la doctrine du Çâstra est le Hînayâna ; mais que ses interprétations sont aussi applicables au Mahâyâna. Cette critique semble juste. La science de l'auteur du Çâstra était si claire qu'il était capable d'expliquer l'idée profonde du Tripiṭaka et d'exprimer le caractère faux de toute connaissance humaine.

Parmi les théories de toutes les écoles du Hînayâna renfermées dans le Satya-siddhi-Çâstra, la meilleure es celle des deux espèces de *néant* ou non-réalité et des deux espèces de *méditation* pour comprendre les deux néants. La première méditation sur le néant du moi consiste à se dire : « Comme une bouteille vide ne renferme rien, de même il n'y a pas dans les agrégats[1] (Skandhas)

1. Ceux qui constituent dans l'homme ce que nous appellerons le domaine de la connaissance de l'esprit.

d'être appelé le moi (Âtman). » Voilà la méditation sur le néant ou non-réalité du moi.

La seconde est la *Méditation* sur le néant des Dharmas : « Comme la substance de la bouteille elle-même n'existe pas en soi, de même les Dharmas nommés cinq skandhas n'existent que de nom » ; voilà la Méditation sur les Dharmas.

Telles sont les deux espèces de néant exposées par ce Çâstra ; aucune autre école du Hînayâna n'en a donné une meilleur interprétation. Pour parvenir à une intelligence exacte des deux néants, il n'est pas besoin d'écarter les obstacles connus sous le nom technique de Shothi-sho (Jñeyâvaraṇa), c'est-à-dire « voile de ce qu'il faut connaître ». Il suffit, pour comprendre les deux néants, d'écarter les obstacles connus sous le nom de Bon-nô-sho (Kleçâvaraṇa), c'est-à-dire « obstacles causés par les passions », et qui proviennent de la *vue* et de la *pensée*. C'est là que réside la différence entre le Mahâyâna et le Hînayâna.

Dans l'école Sarvâstivâda (Ou-bu) seul le moi est illusoire ; mais les Dharmas sont réels ; par conséquent la doctrine de cette école enseigne que trois états de l'existence (passé, présent, futur) sont réels, et que la nature des Dharmas existe constamment. Mais la doctrine du Sat ya-siddhi-Çâstra enseigne le néant du moi et des Dharmas.

Elle affirme que le passé et l'avenir ne sont point réels et que l'état présent des choses existe seul, comme s'il

était réel ; chaque chose à la fois est et n'est pas ; car l'état véritable des choses change constamment, étant détruit aussitôt que produit par chaque instant (*Kshaṇa* ; Setsou-na). L'état des choses ressemble au cercle de feu qui se produit quand on fait tourner rapidement un bout de corde allumée ; on l'appelle le « phénomène continuel» (So-zokou-ké). Celles qui sont produites par certaines causes et combinaisons de circonstances, on les appelle des « phénomènes contingents » (In-jô-ké). Les noms de choses sont fondés sur le rapport de ceci et cela ; c'est ce qu'on appelle le « phénomène relatif » (So-daï-ké). Toutes les choses sont phénoménales et illusoires, de même que les bulles sont vides et fugitives.

Ce qu'on appelle le « néant de l'être », c'est cette conception, à savoir : l'être vivant est néant, en raison des trois espèces de phénoménalités que nous avons énumérées ci-dessus; mais il n'en est pas de même sur ce sujet de l'opinion de l'école Abhidharma, parce que dans cette école, le « moi » n'est nié que relativement aux Skandhas. Les gens ignorants et hérétiques qui ne connaissent pas ces deux espèces de néant : celui du moi et celui des Dharmas, et qui ont l'idée fausse de la vue et de la pensée, souffrent la misère de la transmigration. Si l'on comprend bien la conception des deux espèces de néant, et qu'on pratique la méditation sur l'une et l'autre, toutes les passions seront guéries.

Ce néant de deux espèces est, à proprement parler,

analytique, car il se fonde sur la doctrine des trois phénoménalités qui réduit le moi et les Dharmas à un infiniment petit. Il s'oppose ainsi au néant pour ainsi dire synthétique du Mahâyâna, où la chose contingente est elle-même le néant.

Il est exposé dans le Çâstra que l'on peut obtenir l'illumination par une seule vérité (*Satya;* Taï), à savoir : la « destruction des souffrances » (*Nirodha;* Metsou); c'est la troisième des quatre vérités sacrées[1] (Âryasatyâni; Shi-sô-taï). Cette doctrine diffère de celle de l'école Abhidharma, qui dit que les trois Yânas ou véhicules : Çrâvakas, Pratyekabuddhas et Bodhisattvas voient la vérité de la même manière, et qu'ils atteignent le grand chemin par l'intelligence des quatre vérités.

Ainsi il y a deux manières de définir le titre du Satya-siddhi-Çâstra (Jô-jitsou-ron), c'est-à-dire « livre de la perfection de la vérité ». Il est appelé ainsi :

1° Ou bien parce qu'il expose parfaitement l'idée principale des deux espèces de néant;

2° Ou bien parce qu'il explique la réalité des quatre vérités.

C'est là une simple esquisse de la doctrine.

1. Ce sont : 1° L'existence de la douleur (Duḥka) ; 2° la cause de la douleur (Samudaya) ; 3° la cessation de la douleur (Nirodha) ; 4° la voie qui conduit à cette suppression (Mârga).

II. *Histoire de la secte.*

D'après le Kai-gen-roku, catalogue des livres bouddhiques, compilé à l'époque de Kai-gen en 730, Kumârajîva traduisit le Çâstra de cette école sous la dynastie des Shin de la famille de Yô, 411-412. Mais l'autre catalogue, nommé Naï-den-roku, composé environ en 667, avance la date de la traduction de cinq ans, 406. Le Çâstra est divisé en seize livres de deux cent deux chapitres. Quand la traduction en fut faite, Kumârajîva ordonna à son disciple So-eï de le lire ; tous ses disciples, au nombre de trois mille, l'étudièrent et l'expliquèrent partout. Sous la dynastie de Sô, 420-479, Sô-dô et Dô-kô composèrent l'un et l'autre un commentaire sur ce Çâstra, et les trois grands maîtres déjà cités plus haut enseignèrent la doctrine de cette école sous la dynastie de Ryô, 502-557. Hô-keï composa un autre commentaire sur ce Çâstra en vingt livres, sous la dynastie de Thin, 557-589. Cette doctrine fut florissante sous la dynastie des Zui, 589-618, dans la première période de la dynastie des Tô, 618-907. Mais après le retour en Chine de Hiouen-Thsang, qui venait de faire son fameux voyage aux Indes, 629-645, la doctrine de l'école de Koucha et Hossô devint plus florissante en Chine.

Le Bouddhisme fut pour la première fois introduit de Corée au Japon en 552. Trente ans après naquit le prince

impérial Shô-tokau, qui, à l'âge de raison, devint un grand propagateur du Bouddhisme. Il étudia la doctrine des écoles de San-ron et de Jô-jitsou, sous les prêtres coréens E-ji, Esô et Kwan-roku.

Dans ses commentaires sur les trois Sûtras Saddharma-puṇḍarîka (Hok-ké) Çrîmâlâ (Shô-man) et Vimala-kîrti-nirdeça (Yui-ma), le prince impérial suivit les explications de Kô-taku, qui était un maître de l'école de Jô-jitsou et aussi un propagateur de la doctrine du Mahâyâna. En 625, E-kwan vint de Corée au Japon. Comme Kwan-roku qui l'avait précédé d'un an au Japon, c'était un savant de l'école San-ron. Avant de partir de son pays pour le Japon, il était allé en Chine et y était devenu l'élève de Ka-jô, le fondateur de cette école.

La doctrine de l'école de Jô-jitsou fut ainsi apportée au Japon en même temps que celle de San-ron par Kwan-roku et E-kwan. C'est pour cette raison que l'école Jô-jitsou fut depuis considérée comme une branche du San-ron. Les disciples de cette école se servirent toujours d'un grand commentaire sur ce çâstra en seize livres, composé par le prêtre coréen Dô-zô. En outre, il y a deux autres commentaires : le Jô-jitsou-gui-shô en vingt-trois livres et le Jô-jitsou-gui-rin en deux livres. Les disciples du San-ron étudiaient spécialement le Jô-jitsou-ron, parce que Kâ-jô, le fondateur de l'école de San-ron, réfute constamment la doctrine du Çâstra de

Jô-jitsou dans ses ouvrages, afin de bien éclaircir l'idée du Mahâyâna sur le néant ou non-réalité.

Les deux écoles Kou-cha et Jô-jitsou ne sont jamais devenues indépendantes, celle-là étant une branche du Hossô et celle-ci du San-ron. Kou-kaï, Kau-bau Daï-shi, de la secte de Shin-gon, dit dans ses instructions testamentaires que ses successeurs doivent étudier les doctrines Hossô et San-ron. S'ils le firent, ils durent aussi connaître la doctrine Jô-jitsou. Alors qu'à présent l'école San-ron est presque éteinte, celle du Jô-jitsou ne pouvait continuer d'exister. Nous espérons qu'il y aura quelque personne qui se redonnera tout entière à cette étude, afin de comprendre plus clairement la distinction du Mahâyâna et du Hînayâna.

CHAPITRE TROISIÈME

Ritsou-shû. — Secte vinaya

I. *Doctrine de la secte*

Cette secte fut fondée par le prêtre chinois Dô-sen Tehiô-shô-Daï-shi, qui vivait sur la montagne Shû-nan au commencement de la dynastie des T'ang (618-907). Il connaissait bien le Tripiṭaka et surtout il était versé dans le Vinaya (*discipline*). D'après le Vinaya des Quatre Divisions (Si-bun-ritsou), il pratiquait lui-même et il enseigna le Vinaya de l'école Dharmagupta. Il a écrit pour les novices un livre intitulé *Règlement des Instructions* (Kyo-kaï-gui). Il dit dans la préface : « Si l'on ne pratique pas le Dhyâna et la Samâdhi (Zen-na et San-maï), c'est-à-dire « la Méditation et la Contemplation », on ne peut comprendre la vérité. Si l'on n'observe pas tous les bons préceptes, on ne peut accomplir une excellente pratique. » C'est montrer ainsi qu'il n'y a pas de sagesse et de méditation sans l'observance des préceptes moraux.

De plus, la puissance des préceptes (Vinaya) assure

une longue durée à la loi de Bouddha en ce monde. Si la doctrine de Bouddha se maintenait florissante dans un pays, il n'y aurait plus de calamité; le peuple vivrait heureux par elle ; elle est la source de toutes les bonnes choses. Non seulement les fidèles du Hînayâna observent le Vinaya, mais il en est de même de ceux du Mahâyâna, sans aucune distinction. En conséquence, il est appelé « l'instruction du Mahâyâna » dans le Çrîmâlâ-sûtra (Shô-man-guyô). Dans le Mahâprajñâ-pâramitâ-çâstra (Daï-thi-do-ron), les quatre-vingts parties du Vinaya récitées par Upâli en autant d'occasions pendant les trois mois d'été qui suivirent le Nirvâṇa du Bouddha sont appelées les perfections de la moralité (Çîla-pâramitâ). Il n'y a pas, dans la doctrine de Çâkyamuni, de clergé particulier (Saṃgha) consistant en Bodhisattvas. Ceux qui ignorent la portée de la doctrine ne pratiquent pas les préceptes observés par le Hînayâna, mais en se disant fidèles au Mahâyâna, ils sont complètement dans l'erreur. Dô-sen réfuta cette opinion dans ses ouvrages. Dans le Gô-shô (ouvrage sur l'action) il établit trois divisions doctrinaires à savoir :

1° L'école du Dharma réel (Jitsou-po-shû), c'est-à-dire l'école Sarvâstivâda, par laquelle la forme (Rûpa) est considérée comme la substance de la moralité (Çîla).

2° L'école du Nom phénoménal (Ké-myo-shû), c'est-à-dire l'école Dharmagupta, selon laquelle la substance du Çîla n'est ni la forme, ni l'intelligence. La concep-

tion de cette école est par là plus profonde que celle de l'autre.

3° L'école de la Doctrine complète (En-guyô-shû), c'est-à-dire la théorie des deux Sûtras Saddharma-puṇḍarîka (Hokké) et Mahâparinirvâṇa (Né-han), qui définit le véhicule *provisoire*, le Hînayâna, comme le moyen de s'approcher de la doctrine *définitive*. Les deux Sûtras mentionnés ci-dessus admettent les trois véhicules (Yânas); cependant, ils les réduisent en fin de compte à un seul, le Mahâyâna, techniquement appelé Kaï-é, littéralement « ouverture et unité ». Dô-sen appartenait à cette école et il initia ses disciples à la doctrine complète. Tel est le caractère du Vinaya expliqué par lui et celui de l'enseignement de la secte Vinaya au Japon.

Quoique le Dharmagupta-vinaya (Shi-bun-ritsou) du Hînayâna soit employé par cette secte, la doctrine elle-même est *complète* et *soudaine* (En-don), dans son caractère, sans aucune distinction entre le grand et le petit véhicule ni entre les trois exercices (San-gakou) de la moralité, de la méditation et de la sagesse. C'est une conception identique à la *réalité* (Jitsou-so) expliquée dans le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra (Hokké) ; à la *permanence* (Jô-jû) expliquée dans le Mahâparinirvâṇa-sûtra (né-han) et au Dharma-dhâtu *(état des choses)*, expliqué dans l'Avataṃsaka-sûtra (Ké-gon). On peut dire également que la conception du Kaï-é exposée ci-dessus est commune à toutes les diverses écoles. Si

Dô-sen ne choisit seulement que le Dharmagupta-vinaya tout en soutenant cette conception, c'est que ce Vinaya a toujours été employée par les bouddhistes chinois de l'ancien temps. C'est le Vinaya de l'école du nom phénoménal (Ké-myo) surpassant celui de l'école du Dharma réel (Jippo). De plus, il y a quelque utilité à établir la doctrine qui unit les deux véhicules ; car ce Vinaya est également appliqué au Mahâyâna, quoiqu'il dépendît originellement au Hînayâna. Par cette raison, Dô-sen établit la moralité complète d'un seul et entier véhicule, sans la séparer du Dharmagupta-vinaya.

Ces trois divisions doctrinales ci-dessus énumérées sont établies principalement au point de vue de la moralité, mais en même temps elles renferment les théories de la méditation et de la sagesse. En outre, Dô-sen divisait toutes les doctrines du Tathâgata (Nyo-raï) en trois parties, à savoir :

1° La doctrine du Néant de Nature (Chô-kou-kyô), qui renferme tous les enseignements du Hînayâna.

2° La doctrine du Néant de Forme (Sô-kou-kyô), qui renferme tous les enseignements les plus simples du Mahâyâna.

3° La doctrine de la Perfection de l'unique Connaissance ou Intellect (Yui-shiki-en-guyô), qui renferme tous les plus profonds enseignements du Mahâyâna.

Ces divisions sont faites au point de vue des théories de la méditation et de la sagesse; elles renferment la

moralité enseignée par Bouddha pendant toute sa vie.

Le Vinaya des Quatre Divisions (Shi-bun-ritsou) est une partie de la doctrine du Néant de la Nature. Mais, Dô-sen la jugeait, de sa propre autorité, identique à la doctrine de la Perfection de l'unique Connaissance, car les trois exercices de la Moralité, de la Méditation et de la Sagesse (Kaï-jô-e-san-gaku) sont complètement « fondus les uns dans les autres » (Ennyu-mou-gué). Quoiqu'il reconnût ces différentes divisions, il ne prit que la perfection comme le principe de sa doctrine; ce fut là une excellente idée. D'ailleurs, si l'on envisage au point de vue de la raison l'exercice de la Moralité de la doctrine complète, tout Çîla renferme les trois grandes catégories de Çîlas (San-ju-jô-kaï), à savoir :

1° Le Çîla qui consiste dans la bonne conduite.

2° Le Çîla qui consiste dans l'accumulation ou la richesse de bonnes actions.

3° Le Çîla qui consiste dans la bienfaisance envers les êtres vivants.

Cependant, au point de vue de la forme, il y a deux manières de recevoir du maître le Çîla, à savoir : *En entier et en partie.*

Recevoir le Çîla *entier* (Tsou-ju), c'est recevoir les trois catégories.

Le recevoir *partiellement* (Betsou-ju), c'est ne recevoir que la première des trois catégories, celle du Çîla qui consiste dans la bonne conduite. Le système du

Çîla dans son idée complète, établi par Dô-sen, a pour couronnement le Çîla de bienfaisance, le dernier qu'un Bodhisattva reçoive. Dans ce système, il y a une action appelée Ithi-byakou-san-komma, littéralement « une fois annonce (un désir et) trois fois (répète) une action », c'est-à-dire que celui qui désire recevoir le Çîla exprime son désir devant un chapitre de moines et il répète trois fois le rituel (karmavacana) que son maître lui enseigne. Ensuite il reçoit le Çîla du Bodhisattva; c'est ce qu'on appelle la « réception entière » (tsou-ju). Par conséquent, les disciples de la secte Vinaya, à notre époque, se préparent à deux formes de réception : l'entière et la partielle. La cérémonie se fait sur une plate-forme (Dan-jô). Ils observent le Çîla d'après le Vinaya des Quatre Divisions (le Hînayâna-vinaya) et le Brahmajâla-sûtra, c'est-à-dire le Mahâyâna-vinaya. Les termes de « réception entière et partielle » viennent de la secte Hossô et ils furent adoptés par Dô-sen dans le sens le plus fort. Ce n'est à coup sûr qu'un saint qui a pu établir cette doctrine.

Boku-Sô, empereur de la dynastie des T'ang, qui régna de 821 à 824, a célébré Dô-sen dans une poésie. On dit que les Devas et les chefs spirituels (tels que *Vaiçrâvaṇa* ; Bi-sha-mon) le protégeaient, le louaient sans cesse et lui offraient l'ambroisie; s'il avait quelque doute, les êtres célestes répondaient à toutes ses questions. Un jour, le Bhikshu-Pindola (sacré-Bind-zu-ru)

apparut à Dô-sen et déclara qu'il était le plus grand homme qui eût propagé le Vinaya, après Bouddha. Il mérite d'être honoré et suivi par les savants de cette secte.

II. *Histoire de la secte*

Pendant cinquante ans, le Tathâgata Çâkyamuni prêcha le Vinaya dans toutes les circonstances qui exigeaient une règle de discipline. Aprés l'entrée de Bouddha dans le Nirvâṇa, son disciple Upâli, considéré à son tour comme un maître, recueillit et récita le Vinaya des Quatre-Vingts Récitations (Hâthi-jû-jû-ritsou). Durant le premier siècle après Bouddha, il y eut cinq maîtres qui se succédèrent sans avoir de vue personnelle. Leurs noms sont : Mahâkâçyapa, (Ma-ka-ka-chô), Ânanda (Anan), Madhyântika (Ma-den-ji), Çaṇavâsa (Shô-na-wa-shu), et Upagupta (U-ba-ki-kou-ta). Après ce siècle, les fidèles se partagèrent en deux, cinq et vingt différentes écoles, chacune de ces écoles ayant son texte du Tripiṭaka.

Parmi les Vinaya-piṭakas des vingt écoles, quatre Vinayas et cinq Çâstras seuls furent transmis en Chine. Le Vinaya des Quatre Divisions (Shi-boun-ritsou), un de ces quatre Vinayas, est le texte de l'école Dharmagupta, et il a été traduit en chinois en soixante livres. Ce Vinaya fut d'abord récité par l'Arhat Dharmagupta, un des cinq disciples d'Upagupta. Les noms des cinq disci-

ples (ou plutôt de leurs écoles) sont: Dharmagupta (Don-mou-takou), Sarvâstivâda (Sappa-tta), Kâçyapîya (Ka-chô-bi), Mahî-çâsaka (Mi-cha-sokou) et Vâtsîputrîya (Ba-so-fou-ra).

Sous la dynastie de Gui de la famille de Sô, (220-265), Dharmakâla (Hô-ji) commença à enseigner le Vinaya en Chine. En 405, Buddhayaças (Kakou-myô) apporta et traduisit pour la première fois le Vinaya complet (Shi-boun-ritsou) sous la dynastie de Shin, de la famille de Yô. Telles sont les dates de la transmission du Vinaya en Chine. Soixante ans après, vivait un Chinois, maître de l'École Vinaya, nommé Hô-sô qui était bien versé dans le Mahâsâṃghîka-Vinaya (Ma-ka-sô-gui-ritsou). Mais ce Vinaya n'était pas en harmonie avec celui de l'école Dharmagupta qui avait été adopté en Chine depuis Dharmakâla ; aussi commença-t-il à enseigner le Vinaya des Quatre Divisions à la place de celui du Mahâsâṃghîka. Depuis ce temps jusqu'à la dynastie des T'ang, qui dura de 618 à 907, les Bouddhistes chinois suivirent unanimement le Vinaya de l'école Dharmagupta ; ce fut là un des résultats des efforts de Hô-sô.

Mais Dô-sen Nan-zan-Daï-shi fut le vrai fondateur de la secte Vinaya en Chine. Parmi ses ouvrages, il y en a qui sont intitulés les Trois Grands Livres du Vinaya (Ritsou-San-daï-bou) à savoir :

1° Kaï-cho (Commentaire sur le Çîla) en huit livres.

2° Gô-cho (Commentaire sur le Karman) en huit livres.

3° Guyo-ji-chô (Registre de la pratique quotidienne) en douze livres. Il y a un catalogue de ses ouvrages dressé par le maître en Vinaya Gwan-jô.

Dô-sen eut pour successeur le second patriarche nommé Shû, dont le successeur fut Dô-kô. Le quinzième patriarche fut Gwan-jô à qui fut accordé le nom savant de Daï-thi (grande sagesse). Il fut un homme de savoir, et il composa un commentaire sur chacun des Trois Grands Livres de cette secte. Par conséquent la doctrine de Dô-sen fut fort propagée partout par lui; aussi Gwan-jô peut il être appelé le deuxième fondateur de la secte Vinaya.

Quoique le Bouddhisme eût été introduit au Japon en 552, deux siècles se passèrent avant que la doctrine du Vinaya fût bien connue dans ce pays. Sous le règne de Chô-mou (724-748) deux prêtres japonais allèrent en Chine et virent l'Upâdhyâya (Wa-jô, c'est-à-dire maître) Gan-jin dans le Daï-Myô, monastère de Yô-shû. Il leur accorda la permission de propager le Vinaya au pays du soleil levant (Ni-pon). Gan-jin promit de venir au Japon avec Shô-gen et d'autres au nombre de quatre-vingts. Ils arrivèrent au Japon en 753, après avoir cinq fois tenté en vain d'atterrir et après avoir passé douze années sur la mer. L'année suivante, l'Impératrice Kô-ken invita Gan-jin à demeurer dans le Grand Monastère Oriental (To-daï-ji) à Nara, capital du Japon à cette époque, et elle lui confia le service du culte et

l'enseignement des préceptes moraux d'après le Vinaya. Avant cela, l'ex-empereur Shô-Mou, pendant qu'il était encore sur le trône, avait fait faire, sur le conseil du vénérable Rô-ben, une statue en bronze de Vairocana-Bouddha (Bi-ru-cha-na-Boutsou), le maître de la Perfection de la Moralité (Çîla-pâramita). Cette statue, dont la hauteur était de cent seize pieds, fut installée dans le Grand Monastère Oriental. Après l'arrivée de Gan-jin, l'ex-empereur et sa fille l'Impératrice régnante prêtèrent le serment solennel de pratiquer le Çîla des Bodhisattvas (Bo-satsou-kaï), du haut de la « terrasse Çîla » (Kaï-dant), élevée avec de la terre devant le temple de Vairocana. L'époux de l'Impératrice, le Prince Impérial, ainsi que plusieurs centaines de prêtres, suivirent leur exemple. Plus tard, le bâtiment spécial de la « Terrasse Çîla » fut construit à l'ouest du Temple. On employa, dit-on, pour élever cette nouvelle terrasse la terre qui avait antérieurement servi pour la terrasse de l'Empereur; cette terre était la même que celle du Jetavana-vihâra (Gui-on-shô-ja) dans l'Inde, et de la montagne Shû-nan en Chine. Les trois étages de la « Terrasse Çîla » représentent les trois catégories de Çîlas Purs (San-jû-jô-kaï). Il y a sur cette terrasse Çîla une tour dans laquelle les images de Çâkyamuni et de Prabhûta-ratna (Ta-hô) sont enchâssées, attendu que l'excellent sens du véhicule unique et le sens profond de l'enseignement ésotérique du Dharmadhâtu sont renfermés dans cette

doctrine. Aussi si quelqu'un fait sur cette terrasse le serment de pratiquer les préceptes moraux, il passe pour posséder les Çîlas de toutes les doctrines ésotériques et exotériques.

En 759, l'impératrice Kô-ken ordonna à Gan-jin de fonder un monastère appelé Tô-shô-daï-ji. On a élevé la « Terrasse Çîla » où l'Impératrice prêta le serment dans ce monastère. L'exemple donné par l'Impératrice fut désormais suivi constamment par les prêtres et les laïques.

En 762, un ordre impérial prescrivit la construction d'une « Terrasse Çîla » dans deux monastères, Yaku-shi-ji, dans la province de Shi-motsou-ké, et Kwan-non-ji, dans celle de Thi-ku-zen. La première fut destinée aux habitants des provinces orientales qui voudraient prêter le serment de pratiquer le Çîla; et la seconde à ceux des neuf autres provinces occidentales. Ces deux places étant dans des régions éloignées de la capitale, un chapitre de cinq moines fut chargé de la cérémonie. Le peuple de toutes les autres provinces recevait l'instruction du Çîla à la « Terrasse Çîla » dans le Grand Monastère Oriental à Nara. Un chapitre de dix moines y résidait régulièrement. Il y avait donc trois « Terrasses Çîla » dans notre pays. Ceci montre combien était grande la préoccupation impériale de faire pénétrer la religion dans tout le peuple.

Gan-jin fut le successeur des deux lignes de patriar-

ches appelées ligne de Nan-zan et ligne de Sô-bou. Dans la première, il succéda à Gou-ké, qui avait lui-même succédé à Dô-sen-Nan-zan Daï-shi; les patriarches de la ligne Sô-bou furent Hô-reï, Dô-jô, Man-i, Daï-ryô et Gan-jin. C'est Gan-jin qui fut le premier patriarche de la secte Vinaya au Japon. Il appartient à proprement parler à l'école de Nan-zan, quoiqu'il fût également le successeur de Sô-bou; car il reçut l'instruction du *Çîla entier* de Gou-ké, qui l'avait reçue de Dô-sen.

CHAPITRE QUATRIÈME

HOSSÔ-SHÛ. — SECTE DE DHARMA-LAKSHAṆA, c'est-à-dire la secte ou école qui étudie la nature des Dharmas *(L'École du Yoga).*

I. *Histoire de la secte*

Le Tathâgata (Nyô-raï) Çâkyamuni enseigne et explique clairement la vérité du *chemin milieu* de l' « unique connaissance » (*Vidyâ-mâtra ;* Yui-shiki) qui est le principe de la doctrine de cette secte — dans les six Sûtras Avataṃsaka-sûtra (Ké-gon-guyô), Saṃdhi-nirmocana-sûtra (Guéjin-mitsou-kyo), etc...

Neuf siècles après Bouddha, Maitreya (Mi-rokou) descendit du ciel de Tushita dans la salle des conférences du royaume d'Ayodhya (A-yu-cha), au centre de l'Inde, à la demande du Bodhisattva Asaṃga (Mou-jakou) et il lui enseigna cinq Çâstras :

1° Yogâcârya-bhûmi-çâstra (Yu-ga-shi-ji-ron);

2° Vibhâga-yoga-çâstra (Foun-bétsou-yu-ga-ron);

3° Mahâyânâlaṃkâra ou Sûtrâlaṃkâra-çâstra (Daï-jô-shô-gon-ron);

4° Madhyânta--vibhâga-çâstra ou grantha (Ben-thu-ben-ron);

5° Vajracchedikâ-prajñâpâramitâ-çâstra (Kon-gô-han-nya-ron).

A partir de ce moment les deux grands maîtres en Çâstra, Asaṃga et Vasubandhu (Sé-shin), qui étaient frères, composèrent beaucoup de Çâstras et éclaircirent le principe du Mahâyâna. Le principal de ces ouvrages est la Vidyâ-mâtra-siddhi-çâstra-kârikâ (Jo-yui-shiki ron), le dernier et le plus soigné des traités de Vasubandhu, parfait au point de vue de la composition et des idées. Dix grands maîtres, dont le premier fut Dharmapâla (Go-hô), composèrent chacun un commentaire sur le Çâstra de Vasubandhu. Mais le commentaire de Dharmapâla passe pour donner le sens exact de la doctrine. Son disciple Çîlabhadra (Kaï-gen) vécut dans le monastère Nâlanda, au pays de Magadha, dans l'Inde centrale. C'était le plus grand maître de son temps, il connaissait à fond le sens des Çâstras Yoga et Vidyâ-mâtra (Yui-shiki), aussi bien que celui de la « Science de la cause » (*Hetu-Vidyâ*; In-myo), c'est-à-dire la logique indienne, et de la science du son (*Çabda-vidyâ;* Shô-myo), c'est-à-dire grammaire. Voilà l'histoire de la doctrine de cette secte aux Indes.

En 629, quand il eut atteint l'âge de vingt-neuf ans, le fameux pèlerin chinois Hiouen-Thsang alla aux Indes et y étudia les différents Çâstras et les sciences sous

Çîlabhadra. Une fois maître de ces connaissances, il retourna en Chine, en 645. Cinq mois après, il commença son grand travail de traduction, sur l'ordre impérial, dans le monastère de Gou-Foukou-ji. Il continua ce travail pendant dix-neuf années, et il propagea fortement la doctrine de cette secte dans la Chine. Son disciple principal fut Ki-ki, grand savant et grand écrivain. Il composa, dit-on, une centaine de commentaires sur les Sûtras et Çâstras, et fut appelé le grand-maître du monastère Ji-on (Ji-on-Daï-shi). Il transcrivit généralement dans ses ouvrages ce qu'il avait appris oralement de son maître Hiouen-thsang; aussi la plupart de ses ouvrages sont-ils toujours appelés Registres de Transmission (Jukki). Ki-ki eut un disciple nommé E-shô dont le disciple fut Thi-shû. Chacun d'eux écrivit quelques ouvrages, et fit connaître la doctrine de cette secte en Chine.

Elle fut portée au Japon à quatre reprises. Deux de ces époques sont particulièrement connues; on les appelle la Transmission du Sud et la Transmission du Nord. En 653, un prêtre japonais nommé Dô-shô de Gwan-gô-ji alla en Chine et il y suivit en même temps que Ki-ki les leçons de Hiouen-Thsang. Quand il retourna au Japon, il transmit la doctrine à Guio-gui; c'est la transmission qu'on appelle celle du Monastère méridional; car Gwan-gô-ji était à Asuka dans la province d'Yamato. Plus tard, en 712, Gen-bô alla en Chine et y étudia la

doctrine de la secte Hossô, sous Thi-shû. De retour au Japon, il la transmit à Zen-jeu; c'est la transmission qu'on appelle celle du Monastère Septentrional; car, Kô-bukou-ji, à Nara, est au nord d'Asuka. Depuis ce temps, la doctrine a été perpétuée par de grands savants.

II. *Doctrine de la secte*

A. Division doctrinale

Cette secte divise, d'après le Saṃdhi-nirmocana-sûtra (Gé-jin-mitsou-kyô) toutes les prédications du Tathâgata Çâkyamuni, en trois périodes : 1° Existence (*Ou*); 2° Néant (*Kou*) et 3° Chemin milieu (*Thû-dô*). Toutes les doctrines du Mahâyâna et du Hînayâna au nombre de quatre-vingt mille sont renfermées dans ces trois divisions. A la première période, les gens s'ignorant eux-mêmes croient faussement à l'existence de leur propre moi (Âtman; *Ga*) et ils se précipitent dans l'océan des transmigrations. C'est pour ces gens-là que Bouddha enseigna la première division de la doctrine : *l'existence*, selon laquelle tout être vivant est irréel, mais les Dharmas existent. Tel est le caractère de cette doctrine prêchée dans les quatre Âgamas[1] (*A-gon*) et les autres Sûtras du Hînayâna.

1. Ce sont : 1° *Madhyamâgama* (Thu-a-gon).
2° *Ekottarâgama* (Zô-ithi-a-gon).
3° *Saṃyuktâgama* (Zô-a-gon).
4° *Dîrghâgama* (Jô-a-gon).

A la seconde période, les gens de petite intelligence, quoiqu'ils puissent détruire la fausse idée de l'existence du « moi » et échapper ainsi aux naissances continuelles, qui sont la conséquence de la première période, croient encore à *l'existence réelle* des Dharmas. Aussi ne sont-ils pas capables de voir la *vérité*. C'est à l'intention de ces gens que Bouddha enseigna la seconde division de la doctrine : le *néant* de toutes choses, dans le Mahâprajñâ-pâramitâ-sûtra, etc. Cette doctrine dissipe la fausse idée de « l'existence des Dharmas »; mais elle mène les hommes à croire au « néant pur de tous les Dharmas ». Il y a ainsi deux espèces de personnes, dont l'une croit à l'« existence ou réalité des Dharmas » et l'autre au « néant ou non-réalité ».

A la troisième période, Bouddha prêcha, pour détruire ces fausses idées, le « chemin-milieu » qui n'est ni l'existence ni le néant. La doctrine de cette période montre que la *nature imaginaire* (*Parikalpita-lakshaṇa;* hén-gué-shô-shû-shô) est irréelle, mais que la *nature relative* (*Paratantra-lakshaṇa* ; E-ta-ki-sho) et la *nature absolue* (*Parinishpanna-lakshaṇa* ; En-jô-jitsou-shô) sont réelles. Dans l'Avataṃaska-sûtra (Ké-gon-guyô) et le Saṃdhinirmocana-sûtra (Gé-jin-mitsou-kyô), il y a plusieurs expressions techniques telles que les « trois mondes » : de désir (*Kâma* ; yokou), de forme (*Rûpa*; shiki) et de non-forme (*Arûpa*, Mou-skiki) qui sont l'esprit unique ; les huit « connaissances » (*Vijñânas* ; Shiki) et les trois natures (*Lakshaṇas*, Shô).

Cependant, la doctrine n'a, à la vérité, qu'une seule et même théorie et il y a nécessairement trois classes : la haute, la moyenne et basse classe ; chacune d'elle exige un système spécial d'enseignement. Les gens de haute intelligence peuvent comprendre la vérité du *Chemin-Milieu* qui n'est ni existence, ni néant. Mais ceux d'une intelligence moyenne ou basse qui sont également incapables de comprendre les deux termes extrêmes n'en connaissent qu'un seul : l'existence ou le néant. On les appelle les Bodhisattvas à l'intelligence graduelle ou lente. Ils ne connaissent d'abord que l'existence des Dharmas ; puis ils en connaissent le néant, et ils entrent finalement dans le Chemin milieu du vrai néant et de l'existence meilleure (Shin-kou-myô-ou).

Voici les deux manières dont on explique ces trois périodes. Si on les regarde au point de vue de l'intelligence graduelle, elles sont représentées dans la catégorie du temps par les trois mots de » Commencement » (Chô), de « passé » (Sha-kou), et de « présent » (Kon) dans le Saṃdhi-nirmocana-sûtra.

Si on divise les enseignements de Bouddha au point de vue de l'existence, du néant, et du chemin milieu, les trois périodes sont alors les collections de sens correspondant. Ainsi l'Avataṃsaka-sûtra (Ké-gon-kyô est mis dans la troisième période ; car il explique le Chemin milieu quoiqu'il soit la première prédication de Bouddha, tandis que le Sûtra de la Dernière Instruction (Yui-

kyô-guyô) est attribué à la première période en raison de son caractère.

B. Esquisse de la doctrine

Cette école répartit d'après le Chemin milieu du Vidyâmâtra-siddhi-Çâstra (Jo-yui-shiki-ron) en cinq classes les cent Dharmas. Voici ces cinq classes :

1° Rois de l'intellect	*Citta-Râjas*	**(Shin-no).**
2° Qualités intellectuelles	*Caitta-dharmas*	**(Shin-jô-hô).**
3° Formes intellectuelles	*Rûpa-dharmas*	**(Shiki-hô).**
4° Tout ce qui est en dehors de l'intellect	*Citta-viprayukta-dharmas*	**(Shin-fou-sô-ô-hô).**
5° Immatériel (tout ce qui n'affecte pas l'intellect).	*Asamskrita-dharmas.*	**(Mou-i-hô).**

Quoique l'on compte cinq classes, il n'y a au fond rien que le Citta (l'intellect unique). On compte huit rois de l'intellect, à savoir :

1° Connaissance de la vue	*Cakshur-vijñâna*	**(Gen-shiki).**
2° Connaissance de l'ouïe	*Çrotra-V°*	**(Ni-shiki).**
3° Connaissance de l'odorat	*Ghrâṇa-V°*	**(Bi-shiki).**
4° Connaissance du goût	*Jihvâ-V°*	**(Zétsou-shiki).**
5° Connaissance du toucher	*Kâya-V°*	**(Shin-shiki).**
6° Connaissance du sentiment[1] (qui dépend toujours du septième).	*Mano-V°*	**(I-shiki).**

1. Nous le regardons comme identique à l'intelligence; en d'autres termes, c'est le sens intérieur.

7° Connaissance du sentiment faussé ou défectueux[1]	*Klishṭa-mana-V°*	(**Mana-shiki**).
8° Connaissance du réceptacle[2]	*Âlaya-V°*	(**Araya-shiki**).

Le huitième peut s'entendre de trois façons : comme « actif » (Nô-zô), comme « passif » Shô-zô) et comme « de volition ». Il est *actif* en tant qu'il contient les semences de toutes choses; *passif*, en tant qu'il subit les effets de toutes choses; il est de *volition*, parce qu'il saisit fermement en lui-même tous les êtres et le moi. On l'appelle la connaissance principale, parce qu'elle contient les semences de toutes choses qui produiront des effets. Les sept premières espèces de connaissance ne peuvent agir indépendamment de la huitième. Le septième roi de la connaissance a pour objet la « vue » (Ken-bun) ou perception de la huitième. Les cinq premiers ont pour objet la partie du monde matériel comprise dans la catégorie de « forme » (Sô-bun), autrement dit les phénomènes imaginaires de la huitième. La sixième, qui est la connaissance du sentiment, a pour objet toutes les choses.

Par conséquent, toutes les choses apparaissent par l'effet de ces huit espèces de connaissance; sans elles, il n'y a rien. C'est d'elles que dépendent les qualités intel-

1. Affecté des cinq kleças: ignorance, imagination, cupidité, haine, hérédité.

2. Nous le regardons comme la chose en soi, ou la nature idéale.

lectuelles (Caitta-dharmas) ou le monde intellectuel; elles en sont inséparables. Le monde des formes (Shiki-hô) apparaît dans la catégorie de *forme* par l'effet de l'intellect et des qualités intellectuelles, puisque l'un est naturellement inséparable de l'autre.

Les « *choses en dehors de l'intellect* » (Shin-fou-sô-ô-hô) n'ont rien de réel et sont formées momentanément par la combinaison de l'*intellect*, des *qualités intellectuelles* et des *formes*. Quant au « non-composé » (*Asaṃskṛita*; Mou-i-hô) ou à ce qui n'affecte pas l'intellect, ce n'est pas l'intellect qui le fait apparaître, puisqu'il est l'idée qui n'est soumise ni à la naissance ni à la destruction. Mais il n'est pourtant pas en dehors de l'intellect, puisqu'il en est la véritable nature. Si les choses qui sont sujettes aux perpétuelles vicissitudes de la naissance et de la destruction apparaissent par la combinaison de causes et d'agents déterminés par les circonstances, l'idée abstraite qui est la véritable nature des choses elles-mêmes est permanente et ne se manifeste pas phénoménalement. Mais jamais, s'il n'y a point d'idées, un phénomène n'apparaîtra spontanément à l'existence. En d'autres termes, les phénomènes n'apparaissent que s'ils ont une raison d'être produits et détruits. Ainsi les Asaṃskṛita-Dharmas, ou le « non-composé » : (ou ce qui n'affecte pas l'intellect) sont ce dont dépendent les Saṃskṛita-Dharmas ou « phénomènes. » Mais ils sont inséparables naturellement les uns des autres, car

l' « unique connaissance » renferme le monde idéal et le monde phénoménal.

Les cent dharmas énumérés dans le Çâstra de cette secte sont les éléments des cinq classes qui sont ci-dessus mentionnées. Il y a les huit « rois de l'intellect », les cinquante et un « dharmas intellectuels », les onze « dharmas formels », les vingt-quatre « dharmas en dehors de l'intellect », et les six « Asaṃskṛita-Dharmas ». Tels sont les cent dharmas du Vidyâ-mâtra-siddhi-Çastra (Jo-yui-shiki-ron), où ils sont aussi partagés en dharmas de « matérialité » (Ji) et dharmas de « raison » (Ri). De plus, ils sont appelés, dans leur ensemble, « l'unique connaissance » (Yui-shiki). Dans le Yoga-Çâstra, il y a six cent soixante dharmas énumérés.

C. Doctrine de méditation (kwan-mon)

Pour exposer cette doctrine, nous devons rechercher la nature de l'objet et du sujet de la méditation. L'objet de la méditation comprend tous les dharmas phénoménaux et absolus qui sont de trois différentes natures : de la nature *imaginaire*, de la nature *relative* et de la nature *absolue*. Il y en a cinq espèces désignées par les termes techniques suivants :

1° Connaissance qui rejette le faux et conserve la vérité (*Kén-kô-zon-jitsou-shiki*), c'est-à-dire qu'elle rejette la nature imaginaire (*parikalpita-lakshana ;* Hen-gué-

sho-shû-shô) comme fausse, et conserve la nature relative (*paratantra;* Eta-ki) et la nature absolue (*parinishpanna;* En-jô-ji-shô) comme l'existence ou la réalité.

2° Connaissance qui rejette la confusion et conserve la pureté (*Charan-rou-jun-shiki*), c'est-à-dire qu'elle rejette les objets qui peuvent être confondus comme étant intérieurs et extérieurs et conserve l'unique connaissance qui est purement intérieure.

3° Connaissance qui laisse de côté la fin et remonte au principe (*Chô-matsou-ki-hon-shiki*), c'est-à-dire qu'elle remonte au principe qui est l'intelligence (Zi-shô-boun), en laissant de côté la «partie de forme et de vue » (Sô-boun et Kén-boun), c'est-à-dire les phénomènes d'imagination et de perception, comme un objet lointain.

4° Connaisance qui cache l'infériorité et qui montre la supériorité (*On-rétsou-ken-shô-shiki*), c'est-à-dire qu'elle cache les dharmas intellectuels (Shin-jô) comme inférieurs, et montre les rois de l'intellect qui leur sont supérieurs.

5° Connaissance qui rejette les formes et comprend la nature (*Ken-sô-shô-shô-shiki*), c'est-à-dire qu'elle rejette les objets matériels (Zi) comme les formes, etc., et cherche à comprendre l'idée abstraite qui est la vraie nature.

Cette nature est appelée « l'esprit pur de la nature elle-même » (Ji-shô-shô-jô-shin) dans le Çrîmala-sûtra. Voilà les cinq termes expliquant l'objet de la méditation.

La nature du sujet de la méditation, c'est la « Sagesse » (*Prajñâ* ; E) qui est un des dharmas intellectuels du groupe appelé le « monde séparé[1] (Bétsou-kyo), parce que c'est la sagesse qui apparaît dans la méditation.

Quand on pratique l'unique connaissance, combien de temps faut-il attendre, quelles passions faut-il détruire avant d'atteindre l'état de Bouddha ?

Après avoir pour la première fois élevé sa pensée à la Bodhi, à la connaissance qui est très profonde et très ferme, grâce à la puissance de certaines causes et aux conseils de bons amis, l'homme doit passer trois Asaṃkhyas (innombrables périodes) en pratiquant constamment la méditation. Puis, passant par les divers degrés et détruisant l'obstacle des passions et le voile qui couvre les choses à connaître (Kleçâvaraṇa et Jñeyâvaraṇa), il obtient les quatre espèces de Sagesse et il atteint à l'illumination parfaite (Parinirvâṇa). Si on veut plus de détails sur cette doctrine, il faut étudier le Çâstra principal de la secte, la Vidyâ-mâtra-siddhi-çâstra-kârikâ (Jô-yui-shiki-ron).

1. Voir pour l'explication de ce terme le tableau donné dans l'appendice (famille des Caitta-dharmas),

CHAPITRE CINQUIÈME

San-ron-shû. — Secte des trois Çâstras, c'est-à-dire école Madhyamika.

I. *Histoire de la secte*

Il y a trois livres principaux dans cette secte, à savoir :

1° Le Madhyamaka-Çâstra (Livre du Milieu ; Thû-ron).

2° Le Çata-Çâstra (Cent livres ; Hyakou-ron).

3° Le Dvâdaça-nikâya (Livre des Douze Portes [1] ; Ju-ni-mon-ron) (ou Mukha)-Çâstra.

D'où le nom du San-ron-shû. Ces Çastras exposent entièrement les enseignements de toute la vie du Bouddha. Pour cette raison la secte est appelée aussi « Secte des enseignements de toute la vie du Bouddha » (Ithi-daï-kyô-shû). En conséquence, elle diffère beaucoup de toutes les autres qui ont été fondées plus tard sur tel ou tel des Sûtras ou des autres livres sacrés. Ceux qui choisissent un Sûtra sont forcément restreints dans leur opinion, obligés d'en exalter l'excellence comparative par rapport aux autres doctrines du Mahâyâna ;

1. D'après le chinois.

ainsi certaine secte regarde l'Avataṃsaka-sûtra (Ké-gon-guyô) comme le Sûtra principal et considère tous les autres comme ses branches, tandis qu'une autre révère d'une façon aussi exclusive le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra (Hôkké-kyô).

L'exclusivisme de ces sectes vient de ce qu'elles ignorent la pensée originelle du Bouddha qui tenait à rendre la vérité intelligible à tous. Des esprits différents exigent des systèmes d'enseignement différents. Mais les doctrines du Mahâyâna ont toutes un même objet sans aucune différence; il est donc nécessaire de trouver un chemin milieu. Il faut prêcher à chaque genre d'auditeurs le Sûtra de doctrine qui lui convient. Un médecin donne à ses malades, pour les guérir, des médicaments différents selon la maladie, sans que personne discute sur l'excellence comparative des médicaments. Les doctrines du Mahâyâna ne sont rien que les enseignements principaux de Çâkyamuni entièrement exposés dans les Çâstras de cette secte.

Il y a deux lignes de transmission de la doctrine de cette secte, à savoir: La ligne de Ka-jô et celle de Gen-jû. Le premier patriarche dans l'Inde fut le Bodhisattva Nâgârjuna (Ryu-jû), l'auteur du Madhyamaka-Çâstra et de Dvâdaça-nikâya-Çâstra, deux des trois Çâstras. Il transmit la doctrine à Bodhisattva Deva (Daï-ba), l'auteur du Çata-Çâstra. Il eut pour successeur Râhula (Ra-gô-ra), dont le successeur fut Nîlanetra (Shô-mokou). Après

eux, il y eut un prince nommé Sûryasoma du pays de Kharachar[1] (Ki-ji), qui était très versé dans les trois Çâstras et qui transmit la doctrine à Kumârajîva (Ra-ju). A l'âge de soixante-trois ans, ce dernier vint en Chine; et quand il arriva à Chang-An, il avait quatre-vingt-un ans. Il y traduisit les trois Çâstras en chinois et devint fondateur de cette secte en Chine. Ses disciples étaient au nombre de trois mille; les quatre plus grands (Shi-tétsou) furent Dô-shô, Sô-jô, Do-yû et Sô-éaï. La doctrine fut transmise successivement de Dô-shô à Don-saï, Dô-rô, Sô-sen, Hô-rô et Kithi-zô du monastère de Ka-jô-ji. Ce dernier parfit la doctrine de cette secte.

Son disciple E-kwan vint de Corée au Japon en 625, et fut nommé à la direction du monastère de Gan-gô. Il fit avec succès une conférence sur la manière de lire les trois Çâstras comme prière pour obtenir la pluie, et il fut nommé Sô-jô (Evêque). Il est considéré comme le premier patriarche de la secte au Japon. Il transmit la doctrine à Foukou-ryô, qui vint de Go[2] au Japon. Foukou-ryô la transmit à son fils Thi-zô, qui alla en Chine et y devint disciple de Kithi-zô, connu sous le nom de Kâ-jô Daï-shi. Après lui, Do-ji, Zen-gui, Gon-sô, An-thiô, etc.; se transmirent successivement cette doctrine et la firent fleurir dans notre pays.

1. Il est plus correctement Kiu-tchi en Chinois.

2. C'est une ancienne province nommée Wu de la Chine méridionale; maintenant elle appartient au Ki'ang-sou-sing.

L'autre ligne est celle de Nîlanetra (Chô-moku), Bhavaviveka (Chô-bén), Jñânaprabha (Thi-ko) et Divâkara (Nitti-chô), qui étaient tous Indiens. Divâkara transmit la doctrine à Hô-zô connu par son titre posthume de Gen-ju Daï-shi, qui mourut en 712. Après Hô-zô, personne ne recueillit sa succession en Chine.

De ces deux lignes, l'école de Ka-jô est considérée comme la doctrine orthodoxe.

II. *Doctrine de la secte*

Pendant toute sa vie, Bouddha prêcha la vérité sous deux formes relatives (Ni-taï) pour enlever les idées confuses des Âstikas, c'est-à-dire de ceux qui croyaient à l'existence de toute chose, et des Nâstikas, c'est-à-dire de ceux qui croyaient au néant de toute chose. Par la faute de ces idées, les uns et les autres souffraient éternellement de la transmigration; aussi les désigne-t-on comme la « confusion originelle » (Hon-mai). L'une de ces deux formes relatives de la vérité est appelée la vérité *banale* (Zo-ku-taï), et l'autre, la vérité *supérieure* (Shin-taï). Elles ne sont pas les objets sur lesquels Bouddha médita, mais seulement les différences de langage de sa prédication. Il est exposé dans le Madhyamaka-Çâstra, que « les Bouddhas prêchèrent la loi aux êtres vivants, d'après les deux formes relatives de la vérité. » Mais après l'entrée du Bouddha dans le Nirvâṇa,

les hommes suivirent mal l'enseignement de ses paroles; ils redevinrent Âstikas ou Nâstikas. Ces erreurs sont appelées la « confusion dernière » (Matsou-mai). Les trois Çâstras de la secte Madhyamika furent composés par les Bodhisattvas Nâgârjuna et Deva, dans le but de détruire cette confusion.

Le titre complet du Thû-ron (Madhyamaka-çâstra) est Thû-kwan-ron (Livre sur la Méditation moyenne). Le mot Thû signifie le chemin milieu de « non-acquisition » (Mou-toku). Contempler ce chemin milieu, c'est la méditation juste. Le livre contient les paroles produites par cette juste méditation, les paroles elles-mêmes sont les deux formes relatives de la vérité. La vérité *banale* qui est inhérente au néant est exposée pour les Nâstikas qui croient qu'il n'y a rien. La vérité *supérieure* qui est inhérente à l'existence est exposée pour les Âstikas, qui croient à l'existence de toute chose. Cependant elles sont également propres à faire comprendre le Chemin-Milieu. Il y a vingt-sept chapitres dans le Madhyamaka-çâstra. Les vingt-cinq premiers réfutent les idées confuses des savants des doctrines du Mahâyâna; et les deux autres, celles des partisans du Hînayâna.

Il y a dans cette secte huit antithèses qu'on appelle les *huit confusions*. Ce sont : la « naissance » et la « dissolution »; les « allées » et les « venues »; l'« identité » et la « diversité »; l' « existence » et le « néant ». Pour chasser ces idées chimériques, on emploie les huit

termes négatifs, c'est-à-dire, la « non-naissance » et la « non-dissolution »; les « non-allées » et les « non-venues » ; la « non-identité » et la « non-diversité »; la « non-existence » et le « non-néant ». Si on médite bien sur cette conception profonde des huit négatives, on échappe à la souffrance de la transmigration, au monde du bien ou du mal, à l'idée de l'être ou du néant. Les deux formes relatives de la vérité n'admettant pas l'idée de l'être ni celle du néant, on peut dire que l'être est inhérent au néant et le néant inhérent à l'être. En d'autres termes, l'être pur n'est pas entièrement distinct du néant et le néant pur n'est pas entièrement distinct de l'être. Si on se dégage de l'idée chimérique du néant et de l'être, on n'aura plus besoin des deux formes relatives de la vérité, qui s'emploient dans l'enseignement justement pour chasser cette idée chimérique.

Le Dvâdaça-nikâya-çâstra (Ju-ni-mon-ron) est divisé en douze parties et réfute la confusion des partisans du Mahâyâna. Si on se place au point de vue général, ce Çâstra comprend aussi l'exposé des deux formes relatives de la vérité par lesquelles est réfutée la dernière confusion.

Les deux Çâstras, Madhyamaka et Dvâdaça-nikâya sont les ouvrages de Nâgârjuna. Il n'est pas douteux que les Indiens croyaient à la doctrine continue de ses ouvrages ; les habitants des seize grandes provinces entre lesquelles les Indes étaient divisées, appelaient Nâgâr-

juna « Bouddha sans sa marque caractéristique » (Mou-sô-gô-Butsou) et respectaient ses ouvrages comme s'ils étaient les Sûtras prononcés par Bouddha en personne. Ce respect a peut-être son origine dans les paroles prophétisées par le Bouddha dans les Laṅkâvatâra-Sûtra (Kyô-ga-kyô) ; voici ces paroles :

« Après le Nirvâṇa du Tathâgata; il y aura dans l'avenir un homme !
« Ecoute-moi attentivement ;
« Ô Mahâmati (Daï-é) ;
« Un homme qui observera ma Loi ;
« Dans le grand pays du sud,
« il y aura un vénérable Bhikshu,
« nommé le Bodhisattva-Nâgârjuna,
« qui détruira les vues des Âstikas et des Nâstikas;
« qui prêchera aux hommes mon yâna (véhicule),
« la plus haute loi du Mahâyâna,
« et qui atteindra la Pramuditâ-bhûmi (état de joie),
« et qui doit naître au pays de Sukhâvatî. »

Aujourd'hui encore, il y en a qui soutiennent que le Laṅkâvatâra est un des Mahâyâna-Sûtras et que ces Sûtras ne sont pas les paroles du Bouddha, mais qu'ils ont été composés à une époque postérieure. Le Bouddha entra au Nirvâṇa le quinze du deuxième mois, et deux mois après, le quinze du quatrième mois, Mahâkâçyapa recueillit le Tripiṭaka dans la caverne du Sapta-parṇa (sept feuilles). En dehors de cette collection, il n'y a

aucun sûtra qui contienne les paroles du Bouddha. Nul des Mahâyâna-sûtras n'est authentique; on dit même qu'ils ont été découverts les uns dans le Palais du Dragon au fond de l'océan; les autres, dans la Tour de fer aux Indes, etc.; et, par conséquent, ils ne sont pas dignes de créance.

Le scepticisme des uns, l'erreur des autres, nous allons maintenant les dissiper comme les vents violents chassent les nuages obscurs qui voilaient le ciel.

Il y avait jadis dans l'Inde quatre castes[1] qui sont la classe avec des limites fixées et infranchissables dans laquelle on doit être né pour lui appartenir. Trois de ces castes sont Ariennes, à savoir : Celle des Brâhmaṇas (Bara-mon), c'est-à-dire des savants; celle des Râjanyas ou Kshatriyas (Sétsou-teï-ri), c'est-à-dire des princes et des guerriers; et celle des Vaiçyas (Bi-sha), c'est-à-dire le commun, le peuple (Viç) et une, non arienne, à savoir : les Çudras (Shu-da), c'est-à-dire les indigènes qui servaient d'esclaves aux Ariens et principalement aux Brâhmaṇas. Il y avait aussi une famille produite par la confusion des castes, appelée Caṇḍâlas.

Les hommes des hautes classes regardaient comme des animaux ceux des castes inférieures. Afin de détruire cette déplorable coutume, Bouddha leur enseigna le chemin que chaque homme, quel qu'il soit, peut suivre

1. L'hymne du Rik où l'on voit les quatre castes sortir des quatre parties du corps de Purusha, est le fameux Purusha-sûkta.

pour arriver à posséder la même part de lumière, pour devenir Bouddha. Mais cette transformation si absolue des anciennes idées n'était pas achevée quand Bouddha entra dans le Nirvâṇa; les hommes croyaient qu'ils ne pouvaient parvenir qu'à la dignité de Çrâvakas ou Pratyeka-buddhas, non à celle de Bouddha, qui leur semblait être réservée à un seul être (Çâkyamuni); aussi doutèrent-ils de la doctrine du Mahâyâna qui enseigne que tous les êtres peuvent devenir Bouddhas. Cette erreur ne fait-elle pas penser à ces Pretas (Esprits de morts) pour qui tout est flamme, même l'eau pure?

Après l'entrée du Bouddha dans le Nirvâṇa, trois Tripiṭakas furent formés; le premier fait dans la caverne dite des Sept Feuilles, près de Râjagṛiha est désigné sous le nom de Tripiṭaka de l'École Sthavira (Jô-za-bu); le second fait en dehors de la caverne porte le nom de Tripiṭaka de l'École Mahâsaṃghika (Daï-shu-bu). Le troisième fut établi par Mañjuçrî et Maitreya; c'est le recueil des livres du Mahâyâna; et quoique leur clarté soit aussi pure que celle du soleil du midi, les partisans du Hînayâna, au lieu d'être honteux de ne la point voir, profèrent contre ces livres des propos injurieux, comme les adeptes de la religion de Confucius traitent le Bouddhisme de loi barbare sans en avoir jamais lu la doctrine.

Cent seize ans après le Nirvâṇa du Bouddha, on ajouta au Tripiṭaka quelques Mahâyâna-sûtras; si ces derniers

n'avaient pas existé auparavant, d'où les aurait-on tirés? En outre, deux siècles après Bouddha, on ajouta encore au Tripiṭaka les sûtras suivants : Avataṃsaka (Ké gon), Nirvâṇa (Né-han), Çrîmâlâ-devî-sîṃhanâda (Chô-man), Vimalakîrtti-nirdeça (Yui-ma), Suvarṇa-prabhâsa (Kon-kô-myô), Prajñâ-pâramitâ (Han-nya) et d'autres. A cette époque, Açvaghosha (Mé-myô) et Nâgârjuna (Ryû-ju) n'étaient pas encore nés. Qui peut donc affirmer sérieusement que l'Avataṃsaka-sûtra (Ké-gon-guyo) soit un ouvrage de Nâgârjuna? A la même époque, c'est-à-dire deux siècles après Bouddha, l'existence de la doctrine du Mahâyâna, contestée par le Lokottaravâda (Shus-sé-bu), était admise par l'Ecole Ekavyavahârika (Ithi-setsou-bu); peut-être cette seconde école renfermait-elle encore quelques vieillards ayant entendu les prédications du Bouddha. C'est dans ce temps que Shi-hé-é descendit du massif de l'Himâlaya et que Mahâkâtyâyana (Daï-ka-sénnen) sortit du lac Anavatapta (Anucku-ta-thi), vieux disciples du Bouddha, tous deux Çramaṇas (cha-mon). Ils introduisirent dans le Hînayâna quelques-unes des idées du Mahâyâna et fondèrent les Ecoles Bahuçrutika (Ta-mon) et Bahuçrutika-vibhajya (Ta-mon-foun-bétsou). Ces différents faits prouvent que tous les adeptes du Hînayâna n'attaquent pas le Mahâyâna. Cette remarque faite, nous allons trouver une preuve incontestable de la doctrine du Mahâyâna, dans le Mâyâ-sûtra, un des Hînayâna-sûtras

qui peuvent être le moins récusés par les partisans de cette secte; on y lit en effet: « La Loi juste du Tathâgata durera cinq siècles; au premier siècle, Upagupta prêchera la loi et instruira les hommes; au second, le Bhikshu Çîlananda fera de même; au troisième, le Bhikshu Nîlapadmanetra (Chô-rén-gué-gan) fera de même; au quatrième, le Bhikshu Gomukha (Go-ku) propagera la doctrine; au cinquième, le Bhikshu Ratnadeva (Hô-ten) continuera cette œuvre et convertira les hommes au Bouddhisme. Puis la Loi juste retournera au néant, et pendant le siècle suivant, des doctrines hérétiques au nombre de quatre-vingt-seize, seront opposées à la Loi de Bouddha. Mais le Bhikshu Açvaghosha (Mé-myô) viendra, qui brisera ces hérétiques, et pendant le septième siècle, un Bhikshu nommé Nâgârjuna (Ryù-ju) achèvera de détruire la bannière des Infidèles et rallumera le flambeau de la Loi juste ». Ainsi dans le Hînayâna-sûtrâ même, Bouddha annonce clairement, à sept siècles de distance, l'action de Nâgârjuna. D'ailleurs, si tout homme a honte de falsifier les textes sacrés, comment soupçonner un grand homme comme Nâgârjuna d'une pareille contrefaçon? Et quelle raison de prédire dans les sùtras des deux Yânas la venue d'un homme qui ferait une telle chose? Que les hommes jaloux et injustes accordent confiance à quelque faux rapport, soit; mais les véritables Bouddhistes sauront toujours reconnaître la vérité.

Nous allons maintenant examiner l'origine du Çata-Çâstra (Hyaku-ron). Un jour le Bodhisattva Deva se dit : « Pour que les branches de l'arbre meurent, il faut arracher la racine ; pour que la vraie doctrine puisse être enseignée partout, il faut l'enseigner d'abord au roi et le convertir le premier ! » Il prit la lance, se fit garde du palai, devint rapidement chef, réorganisa l'armée, rétablit la discipline, simplifia et éclaircit tous les réglements ; les soldats se soumirent avec empressement à son autorité et le roi, pour lui prouver sa satisfaction, lui demanda ce qu'il désirait en récompense. Deva répondit : « J'ai étudié longtemps ; ma science est profonde et étendue ; je voudrais discuter en présence de Votre Majesté avec les réprésentants de toutes les doctrines. » Le roi ayant acquiescé à sa demande, Deva fit dresser sur la place publique une tribune élevée et proposa le sujet suivant qu'il fit afficher sur les murs de la ville :

« Parmi tous les hommes saints, Bouddha est le plus grand.

« Parmi toutes les lois, celle de Bouddha est la plus juste.

« Parmi tous les sauveurs du monde, le Saṃgha (église) bouddhiste est le plus sûr.

A celui qui réfutera ces vérités que j'affirme, j'offre ma tête. »

Un grand nombre de savants s'assemblèrent et pré-

tèrent le serment de livrer leur tête s'ils étaient vaincus dans le débat; mais Deva leur répondit : « Notre but est de faire régner la fraternité parmi les hommes; nous ne voulons pas votre mort : mais si je l'emporte sur vous, vous raserez vos cheveux et deviendrez mes disciples. » Les conditions ainsi réglées, la discussion s'ouvrit; tous furent vaincus; les uns dès la première journée; les autres, au bout de deux ou trois jours; Deva triompha; trois mois après, plus d'un million d'hommes se convertirent. Deva se retira alors dans la forêt et écrivit alors les discours qu'il avait tenus aux hérétiques dans cette discussion mémorable; il composa ainsi le Çata-Çâstra, divisé en dix chapitres, où il réfuta les erreurs des hérétiques et aussi les fausses croyances de certains Bouddhistes.

Quant à la doctrine de cette secte qui n'est ni celle du Mahâyâna ni celle du Hînayâna, elle peut se résumer en ces quelques mots : « La vérité n'est rien que l'état d'esprit de ceux qui arrivent au point de la *non-acquisition* où l'idée du néant et de l'existence disparaît absolument. L'homme dont la juste méditation a atteint cette profondeur devient Bouddha. »

CHAPITRE SIXIÈME

HÉ-GON-SHÛ — SECTE AVATAMSAKA-SÛTRA

I. *Histoire de la secte*

TRADUCTION DU SÛTRA PRINCIPAL

Cette secte dépendant du Ké-gon-guyõ (Avatamsaka-sûtra) est appelée, pour ce fait, Ké-gon-shû. Il y a six textes différents du Sûtra : les deux premiers, le « Texte *constant* » (Gô-hon) et le « *grand* Texte » (Daï-hon), sont gardés par la force de la Dhâraṇî (maintien) des grands Bodhisattvas et n'ont jamais été écrits sur des feuilles de palmiers. Deux autres « le *haut* ou *premier* Texte » (Jô-hon) et le « Texte *moyen* » (Thû-hon) sont tenus secrets dans le Palais du Dragon (Ryeu-gou) au fond de l'océan; jamais ces textes n'ont été entre les mains des hommes du Jambudvîpa (du monde). Le cinquième est le « *bas* ou *second* Texte » (Gué-hon) que le Bodhisattva Nâgârjuna emporta du Palais du Dragon et transporta dans l'Inde; il contient cent mille stances de vers divisées en trente-huit chapitres. Enfin le sixième est le « Texte *sommaire* » (Ryakou-hon) qui a été traduit en chinois.

Sous la dynastie de Shin de l'Est (317-420) un savant indien Buddhabhadra traduisit trente-six mille stances

de la première partie du cinquième Texte, formant en tout soixante livres. Un peu plus tard, vers 695, sous la dynastie des T'ang (618-907), Çikshânanda traduisit quarante-cinq mille stances de la première partie du même texte, formant en tout quatre-vingts livres. A la même époque, Prajña fit à part une traduction d'un chapitre intitulé Dharma-Dhâtvavatâra (Nyeu-hô-kaï); elle est divisée en quarante livres.

Qu'est ce « Texte constant » qui ne peut être recueilli? — Chacun des grains de poussière qui remplissent les mondes illimités renferme d'innombrables Bouddhas qui éternellement, dans le passé, le présent, et l'avenir, ont prêché, prêchent et prêcheront l'Avataṃsaka-sûtra; leur enseignement ne peut donc être recueilli. Parmi les pensées de Çâkyamuni une seule renferme toute la vérité, une seule constitue la vérité absolue (Shin-nyo) et cette vérité s'applique dans le temps et dans l'espace, dans les trois états d'existence et les dix directions; toute pensée qui n'est pas contraire à cette vérité a le même domaine. Tant que Çâkyamuni prêche sans s'écarter de cette pensée unique, toute la matière (Dharma), dans le temps et dans l'espace, prêche en même temps. Ainsi ce qu'un Bouddha proclame, tous les Bouddhas au même instant le proclament aussi. On comprend l'impossibilité de recueillir de telles prédications.

TRANSMISSION DE LA DOCTRINE

Le premier patriarche Açvaghosha (Mé-myô) composa le Mahâyâna-çraddhotpâda-Çâstra « livre qui provoque la foi dans le Mahâyâna » (Daï-jô-ki-shin-ron). Le second patriarche Nâgârjuna (Ryû-ju) composa le Mahâcintya-çâstra « Traité du grand inconcevable » (Daï-fou-shi-gui-ron). Il existe à présent une traduction d'une partie de ce livre, intitulée Daçabhûmi-vibhâshâ-çâstra « traité d'explication détaillée sur les dix degrés » (Jû-jû-bi-ba-cha-ron).

Ces deux patriarches furent des Bodhisattvas indiens; les cinq suivants furent des grands maîtres chinois.

Le troisième, To-jun Daï-shi (To était son nom de famille et Hô-jun, son prénom) fixa pour la première fois les noms techniques des « cinq doctrines » (Go-kyô) et écrivit deux livres : le Gô-kyô-shi-kwan et le Hô-kaï-kwan-mon.

Le quatrième, Shi-sô Daï-shi (son nom de famille était Thio et son prénom Thi-gon) composa le Sô-gen-ki; et le Kou-mokou-shô.

Le cinquième, Gen-ju Daï-shi (son nom de famille était Kô et son prénom Hô-zô) composa le Gô-kyô-shô, le Tan-gen-ki et quelques autres ouvrages qui perfectionnèrent la doctrine de cette secte. L'impératrice Sokouten de la dynastie des T'ang et qui régna de 684 à 705, lui donna le titre posthume de Gen-jû-Bosatsou.

Le sixième, Shô-ryô Daï-shi (son nom de famille était Ka-Kô et son prénom Thiô-kwan) demeura sur la montagne Go-Daï et compila le Daï-sho-sho, grand commentaire sur l'Avataṃsaka-sûtra en quatre-vingts livres.

Le septième, Kéï-hô-zen-ji (son nom de famille était Ka et son prénom Shû-mitsou) demeura dans le monastère Sô-dô, sur la montagne Shû-nan et propagea la doctrine.

En 736, un maître chinois de l'école de Vinaya, Dô-sen vint au Japon, et y apporta pour la première fois les ouvrages de Ké-gon. Quatre ans après, Ryô-ben fit à l'empereur du Japon, Shô-mou, un rapport à la suite duquel un prêtre coréen Shin-shô fut chargé officiellement d'expliquer l'Avataṃsaka-sûtra de soixante livres, dans la salle Kon-shô (Cloche d'or) du Grand Monastère oriental (Tô-daï-ji). Cette lecture dura trois ans, et, depuis ce jour l'enseignement de ce sûtra se donne annuellement dans le Grand Monastère oriental.

II. *Doctrine de la secte.*

PRÉDICATION DE BOUDDHA. EXPLICATION DU MOT « KÉ GON-GUYÔ »

Lorsque Çâkyamuni eut atteint le plus haut degré de la vérité, il garda le silence pendant une semaine, méditant sur la doctrine qui venait de se révéler à lui et

sur les moyens de mettre son enseignement en harmonie avec les dispositions intellectuelles des hommes ; c'est le Ṣâgara-mudrâ-samâdhi « Méditation du sceau de la mer » (Kaï-in-san-maï) ainsi appelé parce que ce système universel, embrassant toutes les doctrines et tous les êtres, se révéla à Bouddha comme apparurent sur la grande mer les quatre troupes (Caturaṅgabalakâya) des démons (Asuras).

Bouddha parla, d'après les dispositions intellectuelles des hommes, dans plus de trois cents assemblées pendant toute sa vie ; il y développa les cinq doctrines caractérisées par les noms de « petite doctrine » (Shô), de « doctrine initiale » (Shi), de « doctrine finale » (Jeu), de « doctrine soudaine » (Ton), de « doctrine complète » (En).

Dans la seconde semaine qui suivit la révélation, il exposa le Ké-gon-guyô, sa première prédication, dans huit assemblées tenues, deux au même endroit, les autres, en des places différentes : sur la terre et dans les cieux. Ce n'est pas à dire que Bouddha allait et venait continuellement d'un endroit à l'autre ; il ne quittait pas le Trône de l'Illumination (*Bodhimaṇḍa;* Jakou-métsou-dô-jô) où il était devenu Bouddha ; c'est de là qu'il prêchait sa doctrine qui est non conditionnée et infinie. C'est ainsi qu'il faut comprendre comment les Çrâvakas tels que Çâriputra (Sharihotsou) et Mahâmaudgalyâyana (Daï-mokou-ken-ren) devenus, seulement quelque temps

après, les disciples de Bouddha, assistaient déjà à la huitième assemblée ; ils y étaient présents par la force de la Dhâraṇî (force qui maintient) de Bouddha qui, comme le dit le Sûtra, « tourne à volonté tous les Kalpas du passé vers l'avenir, ou de l'avenir vers le passé. »

Le Ké-gon-guyô est le sûtra original de l'enseignement de Bouddha ; tous les autres en sont tirés ; tout ce que Bouddha a appris aux hommes pendant sa vie entière se trouve dans ce sûtra. Expliquer le titre, c'est tracer une esquisse de l'ouvrage entier ; le titre complet se compose de sept mots : Daï-hô-kô-boutsou-ké-gon-guyô ; Buddhâvataṃsaka (Boutsou-ké-gon)-mahâ (Daï) — vaipulya (hô-kô)-sûtra (guyô) ; les six[1] premiers mots (littéralement « grand-carré-largeur-Bouddha-fleur-ornement ») expliquent la loi enseignée, et le septième, (kyô) sûtra veut dire l'enseignement. Parmi les six premiers mots les quatre termes : grand-carré-largeur-Bouddha, désignent la loi ou la condition, tandis que les deux autres : fleur-ornement, sont simplement métaphoriques. Les trois mots : grand-carré-largeur désignent la raison, et par Bouddha il faut entendre la sagesse qui éclaircit ; autrement dit, Daï (grand) exprime la contenance ; Hô (carré), figure géométrique, symbolise l'égalité parfaite des lignes ; Kô signifie large. Le Dharma unique (corps de loi) s'étend aux trois états d'existence et dans les dix

1. Le chinois traduit par deux mots (hô-kô) le terme sanscrit vaipulya.

directions de l'espace, d'où son nom de grand-carré-large (Daï-hô-kô) qui comprend la raison tout entière. Ces trente-quatre chapitres que Bouddha prêcha dans huit assemblées et qui contiennent la vérité absolue se développent et s'étendent comme une *guirlande de fleurs* (Ké-gon) merveilleusement tressée. La raison est Samanta-bhadra (Fou-gen) et la sagesse Mañjuçrî (Mon-ju); l'état où raison et sagesse ne font plus qu'un est appelé Dharma-kâya de Vairocana (Bi-ru-cha-na-hô-shin) « le corps de la loi qui consiste dans le grand éclaircissement » c'est-à-dire Bouddha.

DIVISION DES CINQ DOCTRINES

Quoique Boudha ait prêché le Sûtra dès la seconde semaine après la révélation, les hommes d'intelligence faible, tels que Çâriputra et Maudgalyâyana, aussi lents d'esprit que des sourds-muets, ne purent comprendre un mot de la nouvelle doctrine. C'est pour eux que Bouddha exposa la doctrine du Hînayâna.(petit véhicule). Aux Çrâvakas (auditeurs) il enseigna les quatre vérités (Âryâṇi-satyâni); aux Pratyekabuddhas (sages individuels) l'enchaînement des douze causes (Nidânas); aux Bodhisattvas (Bouddhas futurs) il expliqua clairement la pratique à suivre pendant trois Asaṃkhyas (nombre incalculable de Kalpas).

1° La doctrine, à la portée de tous, est désignée sous le nom caractéristique de *petite doctrine* (Syau).

2° La doctrine dite la *doctrine initiale* (Shi) s'adresse à ceux qui du Hînayâna entrent dans le Mahâyâna ; ses deux caractères les plus saillants sont le *néant* (Kou) et la *forme* (Sô). Sur le premier point (Kou-shi-kyô) la doctrine enseigne que tous les êtres sont irréels, afin de détruire les fausses idées que les partisans du Hînayâna se forgent sur l'existence des Dharmas ; elle est exposée dans le Prajñâ-sûtra (Han-nya-kyô), les Trois Çâstras (San-ron) et d'autres livres. Relativement au second point, elle enseigne qu'il faut, pour devenir Bouddha, travailler en même temps, au salut de soi-même et d'autrui ; elle élève de six à huit le nombre des connaissances (Vijñânas) différentes du Hînayâna, et de soixante-quinze à cent le nombre des Dharmas [1]. C'est la doctrine enseignée dans le Saṃdhi-nirmocana-sûtra (Gué-jin-mitsou-kyô) et le Yogâcârya-bhûmi-çâstra (Yu-ga-ron), etc...

3° La *doctrine finale* (Ju) est l'extrémité du Mahâyâna. Elle place la cause première de tous les êtres dans le Tathâgata-garbha « matrice du Tathâgata » (Nyo-raï-zô) ; mais elle ne dit pas que la Bhûta-tathâtâ (nature absolue) reste toujours inactive ; elle proclame que tout homme peut devenir Bouddha et qu'il n'existe pas de division en cinq classes dans la nature humaine (l'idée de l'absolu inactif et de l'existence de cinq classes

1. Voir à ce sujet les chapitres I et IV de cet ouvrage, sur les écoles Kou-cha et Hossô.

appartient à la secte Hossô). Cette doctrine est expliqnée dans les livres suivants : le Lañkâ-vatâra-sûtra (Ryô-ga-kyô) le Mahâyâna-çraddhotpâda-çâstra (Ki-shin-ron), etc.

4° La doctrine est la *doctrine soudaine* (Ton) ; l'idée fondamentale en est simple : qu'un homme ait l'esprit libre de toute idée fausse, à ce moment même et sans transition lente, il devient Bouddha ; mais toute parole est impuissante à préciser la nature de la vérité absolue ; aussi ne trouve-t-on dans cette doctrine ni division de rangs, ni forme quelconque d'enseignement. Comme une image apparaît dans un miroir, ainsi l'état de Bouddha se manifeste brusquement dans l'esprit. Depuis fort longtemps on a comparé cette doctrine à celle de la secte contemplative (Zen-shû) fondée par Bodhidharma. (Voir le chapitre IX).

5° La doctrine est résumée dans ce mot de *doctrine complète* (En) ; elle ne se trouve exposée que dans le sûtra de Ké-gon ; elle enseigne comment l' « unité et la pluralité sont unies l'une à l'autre sans contradiction ni gêne. » Quoique la quatrième doctrine *soudaine* enseigne qu'on devient Bouddha dans une pensée, elle ne connaît pas encore la doctrine non-conditionnée propre à l'état de Bouddha. Cette doctrine se présente sous deux formes : l'une est l' « unique véhicule spécial » (Betsou-kyô-ithi-jô) qui est le sûtra Ké-gon ; l'autre est l' « unique véhicule semblable » (Dô-kyô-ithi-jô) qui est le Sad-

dharma-puṇḍarîka-sûtra (Hôk-ké-kyô). Ainsi, le nom d'unique véhicule (Ekayâna) est donné également au sûtra Hôk-ké, mais, celui de la doctrine *complète* est restreint au sûtra Ké-gon seul. Cette doctrine est indispensable pour mettre en évidence toutes les vertus de l'état de Bouddha ; la supprimer, c'est détruire toutes les autres. De même que le cœur se délivre de toutes les passions dès qu'une quelconque d'entre elles en a été arrachée d'une façon absolue, de même dès l'instant qu'on peut accomplir d'une manière parfaite un des exercices nécessaires pour devenir Bouddha, on peut par là même les accomplir tous. Cette doctrine explique aussi que la durée d'une pensée et celle des Kalpas les plus innombrables ne font qu'un ; ainsi pendant la durée d'une pensée on peut franchir les trois Asaṃkhya (kalpas infinis) et devenir Bouddha. Telle est l'esquisse rapide de la doctrine de cette secte.

CHAPITRE SEPTIÈME

TEN-DAÏ-SHÛ. — SECTE FONDÉE SUR LA MONTAGNE TEN-DAÏ EN CHINE

I. *Histoire de la secte*

Le nom de Ten-daï (en chinois moderne T'ien-t'aï) est celui de la montagne où cette secte fut établie pour la première fois en Chine.

Il y a trois principaux livres sacrés dans cette secte; ce sont : le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra (Hôk-ké-kyô, c'est-à-dire le lotus de la bonne loi; le Nirvâṇa-sûtra (Né-han-guyô) et le Mahâprajñâ-pâramitâ-çâstra (Daï-thi-do-ron).

Le fondateur et le premier patriarche de cette secte, c'est Thi-cha-Daï-shi de Ten-daï qui vivait à la fin de la dynastie des Tch'in (557-584) et au commencement de celle de Zouï (585-616). Avant lui, il y eut deux vénérables maîtres : E-mon et E-zi; mais ils ne firent que jeter les bases du système; c'est Thi-cha qui devait le perfectionner; il établit les *quatre enseignements* et les *cinq périodes* qui divisent les prédications de toute la vie de Çâkyamuni. La propagation de la doctrine se répandit

rapidement sous ce maître. C'est pour cette raison qu'il est regardé comme le premier fondateur de la secte.

Il eut pour successeur le second patriarche Kwan-jô de Chô-an, qui recueillit les prédications de son maître. Ces recueils connus sous le nom de San-daï-bou (les trois principaux livres) sont : le Shi-kwan, le Gen-gui et le Mon-kou. Ils exposent le principe fondamental de la doctrine, ce qui les fait considérer comme la suprême autorité de cette secte. Le disciple de Kwan-jô fut Thi-i qui transmit la doctrine à E-i. Ce dernier la passa à son tour à Gen-rô et Gen-rô à Mio-rakou de Ké-ké. Ce Mio-rakou composa différents commentaires (le Gen-gui-chakou-sen, le Mon-kou-ki, le Shi-kwan-bou-guyô, etc.) sur les ouvrages de Ten-daï-Daï-shi. Il transmit cette doctrine à Dô-soui.

En 803, sur l'ordre impérial, Saï-thiô (Den-guyô-Daï-shi) alla du Japon en Chine, et y reçut de Dô-soui la transmission de cette doctrine. Il retourna au Japon, l'année suivante, avec tous les ouvrages principaux de cette secte, et il l'établit sur le mont de Hi-eï où il avait déjà fondé le monastère En-Riakou. Cette montagne Hi-eï est appelée par les Chinois le Ten-daï du Japon. En 823, il mourut à l'âge de cinquante-six ans, et l'empereur Seï-wa lui décerna le titre posthume de Den-guyô-Daï-shi (le grand maître de la propagation de la doctrine). A la même époque vivait un maître, Gui-shin, qui était allé en Chine avec Saï-thiô et qui avait reçu de

Dô-soui la même doctrine. Il la propagea aussi au Japon de concert avec Saï-thiô. Après sa mort, il reçut le titre de Shû-zen-Daï-shi.

Les successeurs de Saï-thiô furent En-thiô et En-nyn. En 838, En-nyn alla en Chine et y resta dix ans pour bien étudier cette doctrine. En 851, Thi-shô-Daï-shi se rendit en Chine sur l'ordre de l'empereur et y apprit de Ryo-shô, neuvième successeur de Ten-daï-Daï-shi, la profonde portée de la doctrine de cette secte. Quand il fut de retour au Japon, il la transmit à Ryo-yu, et compléta le système de la doctrine. Depuis cette époque, les grands docteurs de cette école ne cessèrent pas de se rendre en Chine. On peut voir par là la vitalité florissante de cette secte.

La transmission de cette doctrine au Japon a suivi deux lignes. La première, c'est la ligne de la transmission dite du San-mon (Hi-eï-zan), celle qui fut transmise par Saï-thiô à En-nyn, En-tyo, etc. La seconde, c'est la ligne de transmission dite du Ji-mon (Mi-i-déra) celle qui fut transmise par Thi-shô à Ryo-yu. Peu à peu cette secte s'étendit dans toutes les villes et se divisa en un grand nombre de branches différentes.

II. *Doctrine de la secte*

Selon cette École, il y a quatre enseignements (Shi-kyô) et cinq périodes (Go-ji) dans les prédications du

Bouddha. Quels sont ces quatre enseignements? — 1° La doctrine des Trois Collections (San-zô-kyô) qui renferment toutes les doctrines du Hînayâna; aussi, dans le Mahâprajñâ-pâramitâ-çâstra, ceux qui suivent les doctrines du Hînayâna sont-ils appelés « les savants des trois collections »; 2° la doctrine de la Communauté (Tsou-guyô) qui peut être adaptée à chacun des trois véhicules (Triyâna) dans les systèmes du Mahâyâna; 3° la doctrine de la Distinction (Betsou-kyô) qui n'est adoptée que par les Bodhisattvas dans le Mahâyâna; 4° la doctrine de la Plénitude (En-guyô) qui n'est ni l'être ni le néant.

Les cinq périodes sont désignées selon les titres des sûtras principaux : 1° l'Avataṃsaka° (Ké-gon-guyô); 2° l'Âgama° (A-gon); 3° le Vaipulya° (Hô-dô); 4° le Prajñâ-pâramitâ° (Han-nya); 5° le Saddharma-puṇḍarîka° (Hok-ké) et le Nirvâṇa° (Né-han). Les diverses doctrines qu'a prêchées Bouddha dans ces cinq périodes rentrent dans les quatre enseignements que nous venons d'énumérer. Ainsi l'Avataṃsaka° enseigne les deux doctrines de la Distinction et de la Plénitude; l'Âgama°, celles du Hînayâna; le Prajñâ-pâramitâ°, les trois doctrines de la Communauté, de la Distinction et de la Plénitude; le Vaipulya° et le Nirvâṇa°, toutes les quatre ensemble. Quant au Saddharma-puṇḍarîka, il enseigne uniquement la Doctrine de la Plénitude. Mais le véritable but de la venue de Çâkyamuni en ce monde était

de prêcher le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra qui correspond à la cinquième période; aussi cette doctrine est-elle appelée la bonne Loi non-conditionnée.

Parmi ces quatre doctrines, les trois premières ne sont que des moyens *provisoires* (Hô-ben) pour atteindre à la Plénitude qui est la doctrine *définitive* (Shin-jitsou). La vraie voie qui délivre tous les êtres vivants de l'océan des transmigrations (Saṃsâra), c'est la doctrine de la *Plénitude* (En-guyô) seule.

Nous allons maintenant tracer rapidement la doctrine de la *Plénitude* en laissant de côté les trois autres.

Selon le principe de cette secte, on doit, par le moyen de la méditation des *trois vérités* (San-taï) non conditionnées (énoncées plus bas), qui contiennent les trois mille Dharmas dans une seule pensée, comprendre que la passion est la Saṃbodhi, et le Saṃsâra est le Nirvâṇa. Tous les Dharmas purs et impurs sont au nombre de trois mille et ces trois mille Dharmas existent évidemment dans la pensée des êtres vivants.

Si l'on énumère les mondes de l'ignorance et de l'intelligence, il y en a dix :

1° Le monde infernal (Naraka); 2° le monde des fantômes (Preta); 3° le monde des animaux (Tiryag-yonigata); 4° le monde des démons (Asura); 5° le monde des êtres humains (Manuṣya); 6° le monde des êtres célestes (Deva); 7° le monde des Çrâvakas; 8° le monde

des Pratyekabuddhas; 9° le monde des Bodhisattvas, et 10° le monde des Bouddhas.

De ces dix, les six premiers sont appelés *ignorances;* les quatre autres, *intelligences*. Chacun de ces dix mondes contient les dix *tels* (evam°). Quels sont ces dix tels? Nous ne pouvons mieux faire que de citer à ce sujet un fragment du chapitre qui traite du Moyen Provisoire dans le Saddharma-puṇḍarîka : « Voici en quoi consistent tous les Dharmas : telle forme, telle nature, telle substance, telle force, telle action, telle cause, tel agent, tel effet, tel jeu, tel équilibre final (ce dernier étant le résultat des neuf autres). Quelle est la signification du terme *tel?* — Pareil, c'est-à-dire l'état où la forme, la nature, la substance, la force, l'action, la cause, l'agent, l'effet et le jeu sont originellement inertes et invariables.

Comme chacun des dix mondes renferme ces dix tels, il y en a à vrai dire, cent; et réciproquement chacun des dix mondes aussi renferme en lui tous les dix mondes; par exemple, le monde infernal renferme les neuf autres, de même que celui des fantômes contient les neuf autres; donc les dix mondes en font, à vrai dire, cent. Mais, si l'on compte cent mondes, il faut compter aussi mille *tels;* c'est pourquoi on parle des « mille tels des cent mondes. »

Si on attribue ces mille tels des cent mondes aux trois règnes de la nature (loka), on en compte alors trois

mille. Quels sont les trois règnes? Ce sont : le règne des cinq agrégats (*Skandhas ;* Go-oun-sé-ken), celui des êtres vivants (*Pudgalas ;* Shû-jô-sé-ken), et celui de la terre (*Bhû ;* Kokou-do-sé-ken).

1° Les cinq agrégats sont : la forme (Rûpa); la sensation (Vedanâ); l'idée (Saṃjñâ); les concepts (Saṃskâras); la connaissance (Vijñâna). La forme est constituée par tous les Dharmas qui sont les cinq sens subjectifs et les cinq objets des sens. La sensation, c'est éprouver plaisir, douleur, etc. L'idée, c'est concevoir le blanc et le noir, la longueur et la petitesse, l'homme et la femme, le rond et le carré, etc. Les concepts indiquent tous les composés (Saṃskṛitas) qui existent en dehors de la forme, de la sensation, de l'idée et de la connaissance ; par conséquent le terme de concepts signifie l'*action* et le *changement*. La connaissance, c'est le roi de l'esprit[1]. Tel est le règne des cinq agrégats.

2° Le règne des êtres vivants, c'est l'être composé par ces cinq agrégats.

3° Le règne de la terre désigne le lieu qui contient tous les êtres. On appelle ces trois règnes les *trois mille Dharmas*. L'état où ces trois mille Dharmas sont renfermés dans la seule pensée d'un être vivant et où ils sont originellement inertes et invariables, est ce qu'on appelle techniquement « le système des trois mille

1. Voir le chapitre IV.

Dharmas dans une seule pensée ». Ainsi, il est dit dans le Shi-kwan de Ten-daï-Daï-shi : « N'y eût-il qu'une seule et unique pensée, ces trois mille Dharmas y existent. Je ne m'arrête point à l'hypothèse qui nierait la pensée; mais si on l'admet même dans la plus faible mesure possible, elle les possède tous les trois mille. »

On peut regarder à trois points de vue différents, également vrais et exacts (San-taï), ces trois mille Dharmas : le vide (Kou); l'existence (Ké) et le terme moyen (Thû).

1° On peut considérer les trois mille Dharmas comme le *vide;* car les dix tels de la forme, de la nature, etc., dans les dix mondes sont des choses contingentes.

2° On peut regarder aussi ces mêmes Dharmas comme des *existences relatives* attendu que les choses contingentes se manifestent phénoménalement dans le temps.

3° On peut enfin (et c'est là la vérité moyenne) regarder ces Dharmas comme n'étant ni l'être ni le vide; car les choses contingentes sont en réalité à la fois l'existence et le vide. Ké-ké-Daï-shi dit dans le *Gou-ketsou* : « On admet le terme *moyen* pour expliquer la nature insaisissable de la pensée qui ne peut se contenter ni de l'être ni du vide; le mot *vide* est la négation des trois mille Dharmas; mais on a beau les nier, ils existent phénoménalement; aussi se sert-on du terme *existence* ».

Si on regarde ces *trois vérités* (Son-taï) au point de

vue absolu, elles ne font pas une pluralité comme un, deux, trois ; au point de vue relatif, elles font une pluralité comme un, deux et trois ; on appelle ces trois formes inséparablement combinées *réalité*. Les Bouddhas seuls comprennent cette raison. Pour mieux saisir cette explication, employons une comparaison : supposons que nous fassions produire un effet par une cause dans le rêve ; par exemple, nous sommes punis pour avoir commis un crime, ou récompensés d'une bonne action. Quoique le fait développé dans le rêve semble évident et manifeste, il n'a qu'une existence relative. A la vérité, on ne peut le saisir : c'est là le vide. Mais la nature de la pensée dans le rêve n'est ni le vide ni l'existence, ce n'est donc qu'une forme moyenne. On peut dire, par conséquent, que les trois formes de la vérité existent en même temps et ne sont ni unité ni pluralité.

Il y a encore deux termes techniques : *réfutation réciproque* (So-hi), *conciliation réciproque* (So-shô). 1° Le vide et l'existence se réfutent réciproquement, de même que la forme moyenne les réfute l'un et l'autre. 2° Bien que ces trois formes de la vérité se réfutent réciproquement, chacune d'elles ne disparaît pas ; il n'y a donc rien à réfuter ni à saisir ; c'est ce qu'on appelle « l'état inconcevable des trois vérités inséparablement combinées ».

Comme les êtres ignorants ne comprennent pas la raison des trois formes de la vérité, ils tournent éternellement dans l'océan des transmigrations (Saṃsâra).

Qu'est-ce que cette raison? C'est la Bhûta-tathâtâ (nature absolue) et la Bhûta-tathâtâ est la nature du Bouddha. Il ne faut pas chercher la Bhûta-tathâtâ exclusivement en dedans ou en dehors de notre existence; l'être infernal, le fantôme, etc. rentrent tous dans la Bhûta-tathâtâ; car elle n'est autre chose que les trois mille Dharmas; on appelle *vrai Bouddha* la Bhûta-tathâtâ; il est donc évident que les dix mondes sont ceux des Bouddhas. Dans les milles tels (Sen-tyo) des six voies (Gatis), la *cause* réprésente la condition de l'action; *l'agent,* celle de la passion; et l'*effet,* celle de la souffrance; mais tous étant l'essence de la réalité, ces trois conditions ne sont que les trois vertus : corps spirituel (Dharma-kâyâ), sagesse (Prajña) et délivrance (Moksha); ou encore elles sont trois corps : corps spirituel (Dharma kâya), corps de béatitude (Saṃbhoga-kâya) et corps de transformations (Nirmâṇa-kâya). Ces trois vérités étant ainsi considérées, la passion n'est que la Saṃbodhi (illumination parfaite) et le Saṃsâra, c'est le Nirvâṇa.

Selon l'enseignement de cette secte, il y a Six Degrés (Rokou-sokou) au moyen desquels les adeptes méditant sur les trois vérités s'élèvent de l'état d'ignorance à l'illumination finale.

1° Le degré de la *raison* (Ri-sokou); c'est l'état où tous les êtres ignorent les trois vérités, quoiqu'elles existent dans leur pensée.

2° Le degré de la *désignation* (Myo-ji-sokou), c'est

l'état où l'homme un peu plus intelligent comprend les trois vérités en apprenant leur nom, grâce à ses maîtres et à ses amis, mais où il n'est pas encore à portée de les méditer.

3° Le degré de la *méditation* (Kwan-guyô-sokou), c'est l'état où l'homme médite sur les trois vérités.

4° Le degré de l'*imitation* (So-ny-sokou), c'est l'état où l'homme peut se servir de chacun des organes des sens pour tous leurs objets indistinctement ; c'est cet état dont parle le chapitre du Prédicateur (Hô-shi-hon) dans le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra : « Les doctrines qui seront prêchées par cet homme seront d'accord avec la vérité. » Il n'a pas encore atteint l'état d'illumination, quoiqu'il y touche de près.

5° Le degré de la *vérité partielle* (Boun-shin-sokou) ; c'est l'état où l'homme atteint l'illumination en extirpant l'ignorance (Avidyâ), mais ce n'est pas le point final, puisqu'il ne comprend que partiellement la vérité.

6° Le degré *final* (Kou-kyô-sokou), c'est l'état où l'homme parvient à la connaissance parfaite en se dépouillant de l'ignorance originelle et en comprenant la doctrine du *Chemin-Milieu* qui n'est ni l'être ni le néant. En d'autres termes, il n'y a rien qui lui soit supérieur ; c'est tout à fait l'état absolu.

S'il y a comme nous venons de le faire voir, six degrés selon la hiérarchie fixée par l'enseignement, il ne s'en suit pas qu'il faille, au point de vue de la méditation,

passer par les six degrés pour atteindre à l'état *final*. Les trois mille Dharmas, chez les êtres vivants et che les Bouddhas, sont par leur essence identiques. La seule différence qu'il y ait, c'est qu'impurs chez ceux qui sont encore à l'état d'ignorance, ils sont de toute pureté chez ceux qui sont parvenus à l'état d'illumination.

Mio-rakou dit dans le Chakou-sen : On appelle *ignorance* les trois mille Dharmas restés dans la raison ignorante ; *bonheur éternel* ces mêmes Dharmas auxquels leur nature est révélée. En d'autres termes, les uns ressemblent à un diamant dans sa gangue, les autres à un diamant poli. Cependant l'essence de ces Dharmas n'est guère changée, quoique leur état soit différent par suite de leur pureté ou de leur impureté. On peut donc dire que l'ignorance et l'illumination sont originellement identiques, et la passion est la Sambodhi. Cette raison fait comprendre que les êtres possèdent originellement la nature de Bouddha ; c'est pourquoi nous pouvons devenir Bouddha dans la vie actuelle.

CHAPITRE HUITIÈME

SHIN-GON-SHÛ. — SECTE DE LA VRAIE PAROLE (MANTRA)

I. *Histoire de la secte*

La doctrine de cette secte est la grande loi *ésotérique*. Elle nous enseigne que même sous la forme de ce corps matériel qui est né de nos père et mère et qui est formé des six éléments [1], nous pouvons atteindre à l'état de la Grande Connaissance absolue qui est l'état de Bouddha, si nous suivons les trois grandes lois ésotériques qui concernent le *Corps*, la *Parole* et la *Pensée*.

Le Tathâgata Mahâvairocana (Daï-nithi-nyo-raï), qui représente l'état du Dharma-kâya (corps spirituel), prêche la doctrine des Mantras ésotériques (Shin-gon) à ses propres sujets, afin de montrer la vérité telle qu'il la comprend lui-même. Cette doctrine est enseignée dans les Sûtras Mahâvairocanâbhisambodhi (Daï-nithi-kyô), Vajraçekhara (Kon-gô-thio-kyô), etc. Quoiqu'il y ait beaucoup d'articles qui traitent de la doctrine des *Vraies Paroles ésotériques* dans ces sûtras, le point essentiel

1. Ce sont : la Terre, l'Eau, le Feu, le Vent, l'Éther, et la Connaissance.

n'est autre que le Maṇḍala (le cercle) des Deux Parties (Ryô-bou), savoir : le Vajra-dhâtu (Kon-gô-kaï) et le Garbha-dhâtu (Taï-zô-kaï). Ainsi le Maṇḍala est le corps ou la substance de la doctrine de cette secte. Dans l'assemblée appelée Ji-shô-é (l'assemblée de la nature elle-même) dans laquelle Bouddha prêcha la loi, Vajrasattva (Kon-gô-satta) reçut l'Abhisheka ésotérique (Kwan-jô) c'est-à-dire l'onction d'eau sur la tête de l'initié et fut ainsi désigné comme l'héritier de la Loi.

Plus tard, le grand Nâgârjuna (Ryû-myô) vit Vajrasattva dans la Tour de Fer de l'Inde septentrionale et reçut de lui les Deux Parties : Vajra-dhâtu et Garbha-dhâtu ; Nâgârjuna transmit la loi à son disciple Nâgabodhi (Ryû-thi) qui la transmit à Vajrabodhi (Kon-gô-thi). Ce dernier, excellent connaisseur de nombreuses sectes bouddhiques et d'autres religions, et versé surtout dans le sens profond de la doctrine de cette secte, l'enseigna pendant longtemps aux Indes.

Telle est l'esquisse rapide de la transmission de cette secte aux Indes.

En 719, Vajrabodhi conduisit son disciple Amoghavajra (Fou-ku-kon-gô), à Chang-An, la capitale de la Chine. L'empereur Gen-sô, de la dynastie des T'ang, l'accueillit avec grand plaisir et lui ordonna de traduire le livre intitulé Yu-ga-nen-ju-hô « Loi, pensée et récits de la doctrine Yoga ». Il est considéré comme le fondateur de la doctrine ésotérique du Bouddhisme en Chine.

Après sa mort, Amoghavajra retourna aux Indes afin de faire de nouvelles recherches dans cette doctrine. En 746, il revint en Chine et y traduisit les livres sacrés au nombre de soixante-dix-sept ouvrages. Kéï-kwa du Seï-ryû-ji fut le digne disciple de ce grand maître.

Il était aussi versé que lui dans le Tripiṭaka et les Deux Parties. Il propagea la doctrine du Mantra dans toutes les provinces de l'Empire chinois.

En 804, Kou-kaï, mieux connu sous le titre posthume de Kau-bau-Daï-shi, alla du Japon en Chine et y devint disciple de Kéï-kwa. Ce dernier le reçut en lui disant : « Je t'attendais ici depuis bien longtemps. » Pendant les deux mois qui suivirent, Kou-kaï reçut de Kéï-kwa l'instruction ésotérique sur les Deux Parties ; au bout de quatre mois, Kéï-kwa lui donna l'Abhisheka (l'Onction d'eau sur la tête) en lui disant : « Bhagavat donna la clef ésotérique de la vérité à Vajrasattva qui la transmit à Nâgârjuna, et ainsi de suite jusqu'à moi. Je vois que tu es un homme digne de cette instruction ; ainsi je te donne la clef de la grande doctrine ésotérique des Deux Parties. Il faut que tu la propages dans ton pays natal. » En 806, Kou-kaï retourna au Japon. L'empereur Heï-zéï le reçut cordialement et lui ordonna d'enseigner la doctrine dans le pays.

Depuis le Tathâgata Mahâvairocana jusqu'à Kou-kaï, on compte huit patriarches comme gardiens sacrés de la Loi. En outre, il y a une autre série de huit personnes

qui sont aussi appelées les patriarches qui transmettent la Loi; leurs noms sont Nâgârjuna (Ryû-myô), Nâgabodhi (Ryû-thi), Vajrabodhi (Kon-gô-thi), Çubhakarasimha (Zen-mou-i), Amoghavajra (Fou-ku-kon-gô), Kéï-kwa, Ithi-guyô et Kou-kaï.

Kou-kaï eut dix grands disciples; mais deux d'entre eux seulement furent ses vrais successeurs, à savoir : Jitsou-é et Shin-ga. Gen-nin leur succéda et transmit la Loi à Yokou-shin et à Shô-bô. Celui-ci fut le fondateur de l'École O-nô, et celui-là de l'École Hiro-sawa.

LISTE CHRONOLOGIQUE DES PATRIARCHES

Inde

1° Mahâvairocana (Daï-nythi)
2° Vajrasattva (Kon-gô-satta)
3° Nâgârjuna
4° Nâgabodhi

Chine

5° Vajrabodhi
6° Amoghavajra
7° Kéï-kwa

Japon

8° Kou-kaï, Kau-beau-Daï-shi.
Jitsou-é et Shin-ga

Yakou-shin de l'École Hiro-sawa
Shô-bô de l'École O-nô.

II. *Doctrine de la secte.*

A. DIVISIONS DOCTRINALES

Il y a deux manières d'après cette secte de classer toutes les doctrines du Bouddha.

1° *Division* des Dix Degrés de Pensées (Ju-ju-shin) au point de vue de la table *en longueur*.

2° *Division* de la doctrine *exotérique* et de la doctrine *ésotérique* (Ken-mitsou-ni-kyô) au point de vue de la table *en travers*. Dans cette dernière division toutes les lois prêchées par Çâkyamuni forment ce qu'on appelle la doctrine exotérique (Ken-kyô); et celles qui sont enseignées par le Dharma-kâya (le corps spirituel) forment la collection nommée doctrine ésotérique (Mitsou-kyô). Le Dharma-kâya est le corps de la connaissance intérieure de Bouddha. Il est considéré par les sectateurs de la doctrine exotérique comme informe et muet; mais les partisans de la doctrine ésotérique croient que le Dharma-kâya a la forme et la parole. La doctrine exotérique est celle qui est enseignée aux hommes comme ces conversations pleines de formalités, qu'on tient à des hôtes honorables qu'on reçoit cérémonieuse-

ment. La doctrine ésotérique est la loi que Dharma-kâya fait mystérieusement comprendre à ses propres sujets comme on cause familièrement avec un parent. Cette division est employée pour exposer les plus ou moins grandes différences entre les doctrines de cette secte et les quatre autres : Hossô, San-ron, Ten-daï et Ké-gon.

Les Dix Degrés de Pensées sont originellement énumérés dans le chapitre sur les « Degrés de Pensées » dans le Mahâvairocanâbhisambodhi-sûtra (Daï-nithi-kyô). Ces noms ont été établis pour désigner des êtres vivants. Kou-kaï les adapta habilement pour distinguer les différentes sectes. Pour exposer ces pensées, il y a aussi deux formes : 1° *en travers;* 2° *en longueur*. La forme en travers expose les différentes sortes d'objets dans le Dharma-dhâtu-maṇḍala (le cercle de l'état de choses) et embrasse la théorie de toutes les doctrines de Bouddha. La forme en longueur explique le progrès des pensées de ceux qui pratiquent la doctrine de cette secte, c'est-à-dire du premier moment jusqu'à la connaissance parfaite.

Les Dix Degrés de Pensées sont rangés dans l'ordre suivant :

1° I-shô-téï-yô-shin, (littéralement : la pensée du bouc dans une naissance différente); c'est la caractéristique des trois mauvais états : celui de Naraka (enfer), celui de Preta (esprit d'un mort) et celui de Tiryag-yoni-

sattvas (animaux abjects). I-shô désigne les hommes ignorants qui sont d'une autre naissance que les sages. Ils deviennent esclaves des passions et ne peuvent distinguer le bien du mal, ni comprendre les lois de cause et d'effet; mais ils ne pensent qu'à satisfaire leurs appétits et leurs convoises comme le bouc. Cet animal est très bas et très stupide de sa nature; aussi compare-t-on, aux Indes, un homme qui ignore les lois de cause et d'effet à cet animal. Ce Degré est le premier échelon pour s'élever à la bonne pensée; que l'esprit fasse un progrès vers la pure pensée, et la bonne pensée du second Degré se produira.

2° Gou-dô-ji-saï-shin, (littéralement : pensée du jeune homme inintelligent qui garde l'abstinence); c'est la caractéristique de l'espèce humaine. On compare l'obscurité des hommes ignorants à l'état d'esprit d'un jeune homme stupide. L'abstinence est la pratique morale (*Çîla*) pour sauvegarder contre les souillures le corps et la parole. Si un homme observe rigoureusement la pratique morale, grâce aux conseils de son maître et de ses amis, et s'il cultive sa bonne pensée, son état est pareil à la floraison des arbres et des plantes, au printemps. Si on considère cet état au point de vue des fidèles de la secte Shin-gon, il représente la classe de la Méditation (Samaya), par laquelle ils accomplissent la pratique des Trois Mystères qui consistent dans le Corps, la Parole et la Pensée. Les cinq vertus cardi-

nales, les cinq parentés[1] du Confucianisme et les cinq préceptes[2] du Bouddhisme sont compris dans ce Degré de Pensée.

3° Ei-dô-mou-i-shin,(littéralement : pensée de l'enfant sans peur); c'est la caractéristique de l'état céleste. La faiblesse des hommes ignorants est comparée à celle de l'enfant. S'ils pratiquent les dix préceptes en apprenant la Loi excellente, grâce à leurs bons amis, ils seront délivrés de la peine des trois mauvais états. D'où le nom de Mou-i (sans peur). Si on considère cet état au point de vue des fidèles de Shin-gon, il équivaut à l'état de grand progrès dans la pratique des Trois Mystères. Les doctrines du Brahmanisme et les dix Préceptes d'abstinence du Bouddhisme sont compris dans ce Degré de Pensée.

4° Yui-oun-mou-ga-shin, (littéralement : pensée d'un seul agrégat sans le moi); c'est la caractéristique des Çrâvakas (auditeurs). Il n'y a pas de moi doué d'une force supérieure à l'intérieur des êtres humains constitués par les cinq agrégats (Skandhas) à savoir : la forme (Rûpa); la sensation (Vedanâ); l'idée (Saṃjñâ); les

1. Les cinq vertus cardinales sont : la pitié, la justice, la politesse, la sagesse, la sécurité. Les cinq parentés sont : le suzerain et le vassal; le père et l'enfant; l'époux et l'épouse; le frère et la sœur; les amis.

2. Cinq préceptes : 1° ne pas tuer; 2° ne pas voler; 3° ne pas violer la foi conjugale; 4° ne pas mentir; 5° ne pas s'enivrer.

concepts (Saṃskâra) ; la connaissance (Vijñâna). Le Tripiṭaka du Hînayâna rentre dans ce Degré de Pensée ; c'est l'idée fondamentale de la doctrine de la secte Koucha.

5° Batsou-gô-in-shû-shin (littéralement : pensée d'arracher la semence, et la cause de l'action) ; c'est la caractéristique des Pratyekabuddhas (Bouddhas individuels). « Go » action, dans le sens bouddhique, c'est la passion. « In » cause veut dire les douze causes, et « Shû » semence est l'ignorance (Avidyâ). De cette semence des ténèbres, la passion se produit et l'action suit : les douze causes forment donc pour ainsi dire une chaîne. Les Pratyekabuddhas méditent ces causes et ils parviennent à la grande connaissance, d'où l'expression : « arracher les semences et causes d'actions ». Si on considère cet état au point de vue des fidèles de Shin-gon, le quatrième et le cinquième Degrés de Pensée représentent l'état de méditation dans lequel on médite sur la non-nature des objets, pareils à une image dans un miroir ou à la réflexion de la lune dans l'eau.

6° Ta-en-daï-jô-shin (littéralement : pensée du grand véhicule pour le bien d'autrui) ; c'est la caractéristique de la secte Hossô. Quand on a compris cette vérité que rien n'est hormis la pensée unique, on ressent une compassion infinie et on fait transporter les êtres vivants au port du Nirvâṇa.

7° Ka-kou-shin-fou-shô-shin, (littéralement : pensée

consciente du négatif) ; c'est la caractéristique de la secte San-ron. Kakou-shin (pensée consciente) signifie : reconnaître que la pensée impure consistant dans la passion elle-même est originellement pure. Le Fou-shô est le premier des huit termes négatifs[1] qui exposent le Chemin-Milieu. Nous ne mentionnons ici que le premier, mais il faut savoir que les sept autres négatifs y sont compris. Si les nuages de la fausse idée, qui est produite par les huit confusions étaient chassés par le souffle des vents de la raison excellente, c'est-à-dire des huit négatifs, le ciel du Chemin-Milieu deviendrait clair et calme. Considérés au point de vue des fidèles de Shin-gon, le sixième et le septième Degrés sont identiques à l'état de la libre pensée dans la méditation du Yoga (union).

8° Ithi-dô-Mou-i-shin, (littéralement : pensée d'un chemin unique sans action) ; c'est la caractéristique de la secte Ten-daï. Ithi-dô (chemin unique) signifie l'égalité ; il est aussi appelé Ithi-nyô (un tel seul) dans la secte Ten-daï. Le Mou-i (sans action ; *Asaṃskṛita*) est la nature ; on l'appelle aussi Jitsou-sô (réalité) dans cette secte.

9° Gokou-mou-ji-shô-shin, (littéralement : pensée absolue de la nature sans la nature elle-même) ; c'est la caractéristique de la secte Ké-gon. Le mot Gokou

1. Voir le chapitre V.

signifie l'absolu, l'extrémité, le bout. Dans les doctrines exotériques (Ken-guyô), le sùtra Ken-gon (Buddhâvatamsaka-mahâvaipulya-sûtra) est le plus absolu et le dernier de tous les sûtras ; car il est expliqué dans ce sùtra que la nature absolue (Bhûta-tathâtâ) étant identique au mode relatif, ne garde pas la nature elle-même.

10° Hi-mitsou-shô-gon-shin, (littéralement : pensée ornée du mystère); c'est la caractéristique de la doctrine ésotérique. Hi-mitsou (mystère) est la pratique des Trois Mystères du Tathâgata (Bouddha); cette pratique est ornée de bonnes qualités. Kou-kaï dit : « Les doctrines exotériques chassent les autres poussières (passions) et le Shin-gon (Vraie Parole) ouvre la porte (ou montre la vérité intérieure). » Les neuf premiers Degrés ne sont que les moyens de supprimer les passions et d'anéantir la fausse croyance. Quand on entre dans le dixième Degré de la Pensée, on comprend pour la première fois, la source de sa propre pensée et on y entend le moyen mystérieux de devenir Bouddha, étant encore vivant. On l'appelle le vrai principe de la vertu positive.

LES DEUX PARTIES : LE VAJRA-DHÂTU ET LE GARBHA-DHÂTU

Le cercle (Maṇḍala) des Deux Parties représente la nature de la raison et de la sagesse des Bouddhas, et la réalité de la forme et de la pensée des êtres vivants. La raison sur laquelle le Maṇḍala est établi dans cette secte,

c'est de faire ressortir que la forme et la pensée des Bouddhas et celles des autres êtres vivants sont formées également par les six éléments.

Dans le mot Vajra-dhâtu (Kon-go-kaï) littéralement « élément de diamant » Vajra peut s'entendre de deux façons : au point de vue de la solidité et de l'utilité. Dans le premier sens, il est comparé à la vérité mystique qui existe toujours dans l'intérieur du corps et qui ne peut jamais être brisée. Au second sens, il signifie la force de sagesse qui détruit les obstacles des passions. Le Garbha-dhâtu (Taï-zo-kaï) littéralement « élément matrice » suggère l'idée de contenir. On compare l'état des choses contenues dans le corps ordinaire des êtres vivants à l'enfant contenu dans le sein de sa mère.

Non seulement ces deux divisions sont le principe de la doctrine ésotérique ; mais elles représentent la nature originelle de la forme et de la pensée, l'une par la raison, l'autre par la sagesse. Jamais il ne faut la chercher en dehors de la pensée des êtres vivants dans laquelle elle existe originellement. L'objet important des Deux Parties : le Vajra-dhâtu et le Garbha-dhâtu, c'est que chacun des hommes reconnaît l'origine de sa propre pensée et comprend la mesure ou constitution de son propre corps.

Bien que les Deux Parties soient originairement réduites à une seule, elles sont ainsi divisées ici parce qu'on y traite de la raison et de la sagesse. Si on regarde

au point de vue de la surface, le Vajra-dhâtu est la sagesse inséparable de la raison et considérée comme essentielle pour le salut individuel ; le Garbha-dhâtu est la raison inséparable de la sagesse et considérée comme essentielle pour le salut d'autrui. Le Garbha-dhâtu consiste dans ces trois conditions : grande méditation, sagesse et compassion attribuées respectivement à ces trois parties : Bouddha, Vajra et Padma (lotus), on les appelle techniquement « classe de Bouddha » (*Tathâgatânubhâva;* Boutsou-bou); « classe de diamant » *Vajrânubhâva;* Kon-gô-bou); « classe de lotus » (*Padmânubhâva;* Rén-gué-bou). La classe de Bouddha correspond au Tathâgata-mahâvairocana (Daï-nithi-nyoraï) signifiant la perfection de la connaissance ; la classe de Vajra à la sagesse possédée par le Vajra-sattva ; cette sagesse, étant très ferme de sa nature, peut détruire toutes les passions, même précipitée dans la boue de la transmigration ; la classe de Padma à la compassion d'Avalokiteçvara montrant qu'il y a une pure pensée originelle à l'intérieur des êtres vivants, qui ne peut jamais être ni détruite ni corrompue dans la transmigration des six états[1] d'existence, non plus qu'un lotus dans la boue.

Le Vajra-dhâtu expose les cinq espèces de sagesses (V. plus bas) et consiste en cinq classes : ce sont la

1. Voir l'Introduction P. XXXII.

« classe de bijou » (*Ratnânubhâva;* Hô-bou) et la « classe d'action » (*Karmânubhâva;* Katsou-ma-bou) en y ajoutant les trois classes du Garbha-dhâtu. La classe de Karma veut dire : l'accomplissement de toutes les œuvres, et celle de Ratna montre qu'on trouve la vérité et le bonheur sans limite dans la perfection libératrice de Bouddha.

Quoiqu'il y ait encore dans le Vajra-dhâtu le Maṇḍala des neuf assemblées, et dans le Garbha-dhâtu les treize grands palais, il nous est impossible ici de donner le détail du Maṇḍala des Deux Parties; renvoyons donc aux autres livres ceux qui voudraient plus de détails.

ÉTAT NON CONDITIONNÉ DES SIX ÉLÉMENTS

Les « six grands éléments » (*Shaṇ-mahâbhûtas;* Roku-daï) sont la terre, l'eau, le feu, l'air, l'éther et la connaissance. Ces six éléments sont omniprésents ; aussi les appelle-t-on « grands éléments » (Mahâbhûtas). Si on les divise selon les Deux Parties du Maṇḍala, les cinq premiers forment la raison correspondant au Garbha-dhâtu, et le reste qui est la sagesse, c'est le Vajra-dhâtu. Mais la raison et la sagesse ne formaient qu'un originellement; ainsi donc, il n'y a pas de connaissance en dehors des cinq premiers éléments et ces cinq éléments n'existent point en dehors de la connaissance. Si on

partage le sixième élément du Vijñâna en cinq éléments, ce sont cinq sciences (Gothi) à savoir :

1° La science du principe d'évolution des éléments du monde matériel (*Dharma-dhâtu-prakṛiti-jñâna;* Hô-kaï-taï-shô-thi) qui devient la substance de tous les Dharmas, correspond à l'élément : éther.

2° La science du (grand) miroir (rond) (*Âdarçana-jñâna ;* Daï-en-kyô-thi), qui réflète les images de toutes choses comme un miroir, et qui correspond à l'élément : terre.

3° La science de l'égalité (*Samatâ-jñâna ;* Byô-dô-shô-thi) qui ne fait aucune distinction entre ceci et cela; elle correspond à l'élément : feu.

4° La science du juste regard (*Pratyavekshaṇa-jñâna ;* Myô-kwan-zatsou-thi) qui préside à la prédication de la Loi et à la destruction des doutes, et qui distingue clairement le bien du mal; elle correspond à l'élément : eau.

5° La science de l'accomplissement du devoir (*Kṛityâ-nushṭhâna-jñâna;* Jô-shô-sa-thi) correspond à l'élément : air; cette science parachève l'œuvre du salut et sauve à la fois l'individu et autrui. Mais ces simples comparaisons ne doivent pas être considérées comme rigoureuses.

L'état non-conditionné de ces éléments, c'est que les uns dans les autres, ils ne se contrarient pas; on les compare aux nombreux rayons d'une lampe qui ne s'interceptent pas les uns les autres. Les six éléments de

Bouddha sont non-conditionnés dans leur union avec ceux des êtres vivants; par conséquent, il n'y a pas d'êtres en dehors de Bouddhas ni de Bouddhas en dehors des êtres; tel est l'état non-conditionné des six éléments.

LE YOGA (UNION) DES TROIS MYSTÈRES (SAN-MITSOU-SÔ-Ô)

Quoique les « trois mystères » soient les trois actions : le corps, la parole, et la pensée, ils sont originellement égaux et existent tous dans le Dharma-dhâtu; aussi les appelle-t-on les mystères égaux de Bouddha et de Dharma. Parlons rapidement ici de la forme du Dharma-dhâtu; la forme de tous les Bouddhas est constituée par les cinq éléments[1], c'est le mystère du corps. Cette forme produit les sons, c'est donc le mystère de la parole. Elle a différentes facultés, c'est donc le mystère de la pensée. Ces trois mystères se retrouvent dans tous les êtres animés et inanimés. Quand le vent souffle dans les arbres, que les vagues déferlent contre les rochers, qu'un homme meut ses mains et ses pieds, soit qu'il parle, soit qu'il garde le silence, tout cela est l'expression de ces trois mystères. Mais cet état est compris par le Bouddha seul et les hommes ordinaires ne peuvent en approcher; c'est pourquoi on dit que ce sont des mystères. Bouddha nous enseigne la règle des Mudrâs

1. Ce sont les cinq premiers des six grands éléments.

(sceaux), et des Mantras (vraies paroles) afin d'unir les hommes ignorants à l'état de Bouddha : c'est qu'il faut considérer comme égaux, sans aucune distinction, les trois mystères des Bouddhas et des êtres vivants. Si on les regarde au point de vue de la nature du Dharma, les trois mystères des Bouddhas et des êtres vivants sont originellement égaux, sans aucune distinction; mais les hommes ignorants y font à tort des distinctions. Ainsi Bouddha ajoute ses trois mystères à ceux des êtres vivants; cependant cette adjonction n'est pas une réunion de deux choses : la nature des mystères des êtres vivants n'est pas originellement différente de celle des mystères de Bouddha; les hommes ignorants ne connaissaient pas cette idée profonde, Bouddha la leur apprend pour en faire le sujet de leurs méditations. Cette méditation étant celle de Bouddha, on peut dire que les trois mystères de Bouddha égalent ceux des êtres vivants, quand nos pratiques sont fondues avec l'action de Bouddha et devenues égales aux trois mystères de Bouddha; c'est ce qu'on appelle Union (Yoga).

Pour parvenir à l'état de Bouddha dans la vie présente même (Sokou-shin-jô-boutsou) il y a trois façons d'entendre les moyens, à savoir : Raison complète (Rigou); Force persistante (Ka-ji); Acquisition évidente (Ken-toku). Le premier moyen, c'est de savoir ceci : l'essence du corps et de la pensée des êtres vivants, c'est le Maṇḍala des Deux Parties : Vajra-dhâtu et Garbha-

dhâtu. Le corps de chair est la raison des cinq premiers éléments, c'est le Garbha-dhâtu, et la pensée est la sagesse du sixième élément (connaissance), c'est le Vajra-dhâtu. La raison et la sagesse sont originellement comprises dans tout être vivant; c'est ce qu'on appelle en termes techniques Ri-gou-soku-shin-jô-boutsou (devenir Bouddha dans la vie présente en possédant cette raison). Le deuxième moyen, c'est de rendre manifeste le Maṇḍala qui est complet originellement dans le corps des êtres vivants par la « force persistante » (Ka-ji) des trois mystères. Le troisième moyen, c'est d'atteindre à l'origine de sa propre pensée, en acquérant le Maṇḍala et en parvenant à l'état de l'illumination parfaite, après avoir parachevé la pratique des trois mystères.

Ces trois façons de devenir Bouddha ne sont différentes que dans l'interprétation; elles sont, en réalité, une seule et unique manière sans aucune distinction. La vertu qui est originellement complète dans le corps lui-même ne peut s'acquérir en dehors, c'est le caractère du premier moyen (Ri-gou). Quoique les hommes ignorants ne sachent pas cette raison, ils la perçoivent par la « persistance de force » des trois mystères, c'est le second moyen (Ka-ji). Le troisième est de compléter la pratique et d'arriver à l'illumination parfaite (Ken-toku).

Cette interprétation que nous venons de donner n'est qu'une esquisse rapide de la doctrine de cette secte. Si

on veut plus de détails, il faut lire les trois sûtras principaux : Mahâvairocanâbhisambodhi°, Susiddhi° et Vajraçekhara°, ainsi que les nombreux livres intitulés : *Règles cérémoniales* (Gui-ki). Après eux, il y en a encore plusieurs écrits par Kou-kaï qui établit cette secte Shin-gon au Japon.

CHAPITRE NEUVIÈME

ZEN-SHÔ. — SECTE CONTEMPLATIVE

I. *Doctrine de la secte*

Le mot Zen est une abréviation du terme Zen-na qui est la transcription du mot sanscrit Dhyâna (contemplation).

La doctrine de cette secte est brièvement exposée dans ces mots : « C'est une transmission d'une nature spéciale en dehors de tout enseignement et qui ne s'appuie sur aucun mot ; il faut donc bien reconnaître la nature de la pensée humaine en soi-même et on devient alors Bouddha. »

Quoique les autres sectes dont la transmission repose sur l'enseignement parlent de l'état inconcevable, il ne leur est pas possible de le définir, parce que le véritable état inconcevable ne peut bien s'expliquer par aucun mot ; bien qu'elles méditent sur la réalité des choses, elles ne peuvent encore se délivrer de l'idée du bien et du mal, et de ce qu'on appelle la connaissance relative ; car la connaissance absolue proprement dite n'a aucune idée du bien et du mal.

Bodhidharma, le vingt-huitième patriarche de cette

secte, ne l'exposa pas par des discours; il la transmit de la pensée à la pensée; c'est par ce système qu'on comprend la source de sa propre pensée. Mais aucun mot ne peut traduire cette idée profonde. Ce qu'on acquiert par la pratique de sa propre pensée, c'est la vérité. Ne rien voir, c'est ce qu'on appelle trouver le chemin de la vérité; la vraie pratique est de ne rien pratiquer. Si on observe bien la nature originelle elle-même, on y trouve que la nature de sa propre pensée est originellement pure, par conséquent, il n'est pas besoin de chasser les passions et de chercher aucune Bodhi (intelligence). Quand on ne réfléchit pas au monde extérieur, c'est-à-dire au bien et au mal, la pensée originelle se produit, c'est ce qu'on appelle la pensée du néant sans aucun attachement; mais il ne faut pas dire de la pensée qu'elle est inactive comme la pierre et le bois. Arrivée à cet état qu'on désigne sous le nom de « la définition bien comprise », la pensée se dégage de toute diversité. Puis se produit la raison du néant qu'on appelle illumination absolue; c'est là qu'on trouve la nature de sa pensée et qu'on devient Bouddha.

II. *Histoire de la secte.*

A. TRANSMISSION DE LA DOCTRINE

Quand le vénérable saint (*Bhagavat*; Sé-son) Çâkyamuni fut dans l'assemblée sur le mont Gṛidhrakûṭa (la

10

cîme des vautours), le roi divin Mahâbrahman offrit une fleur couleur d'or à Bouddha et lui demanda de prêcher la « loi ». Bhagavat prit la fleur de sa main et il la roula une seule fois entre ses doigts, mais il ne prononça pas une parole; personne dans l'assemblée entière ne pouvait comprendre ce que cela voulait dire. Le vénérable Mahâkâçyapa seul sourit. Alors Bhagavat lui dit : « J'ai la merveilleuse pensée du Nirvâṇa, la clef de la loi juste que je désire te transmettre ». On l'appelle la doctrine de la « pensée transmise par la pensée ». Kâçyapa la transmit à Ânanda qui la transmit à son tour à Çaṇavâsa et ainsi de suite jusqu'à Bodhidharma, vingt-huitième patriarche. Voici la liste de ces patriarches :

1°	Mahâkâçyapa	(Ma-ka-ka-shô);
2°	Ânanda	(A-nan-da);
3°	Çaṇavâsa	(Shô-na-wa-shu);
4°	Upagupta	(Ou-ba-kikou-ta);
5°	Dhṛitaka	(Daï-ta-ka);
6°	Micchaka	(Mi-sha-ka);
7°	Vasumitra	(Ba-shu-mitsou);
8°	Buddhanandi	(Butsou-da-man-daï);
9°	Buddhamitra	(Fou-da-mi-ta);
10°	Pârçva	(Ha-ri-shu-ba);
11°	Puṇyayaças	(Fou-na-ya-sha);
12°	Açvaghosha	(A-na-bo-teï);
13°	Kapimala	(Ka-bi-ma-ra);
14°	Nâgârjuna	(Na-gya-a-ra-ju-na);

15° Kâṇadeva	(Ka-na-daï-ba);
16° Bâhulata	(Ba-go-ra-ta);
17° Saṃghanandi	(Sô-guya-nan-daï);
18° Saṃghayaças	(Ka-ya-sha-ta);
19° Kumârata	(Ku-mô-ra-ta);
20° Jayata	(Sha-ya-ta);
21° Vasubandhu	(Ba-shu-han-dzu);
22° Madura	(Ma-do-ra);
23° Haklenayaças	(Kaku-roku-na);
24° Siṃha	(Shi-shi);
25° Vaçasuta	(Ba-sha-shi-ta);
26° Puṇyamitra	(Fou-nyo-mit-ta);
27° Prajñâtra	(Han-nya-ta-ra);
28° Bodhidharma	(Bo-daï-darou-ma).

Bodhidharma était le troisième fils d'un roi de Kâçi dans l'Inde méridionale [1] (?) Pendant soixante années, il propagea sa doctrine de « Contemplation » dans les cinq contrées des Indes. Il vint ensuite en Chine la première année de la période Fou-tsou, sous la dynastie du Ling (520). Il y enseigna à l'empereur Wu la clef de la pensée de Bouddha; mais l'empereur n'étant pas capable de la comprendre, Bodhidharma s'en alla et il traversa le fleuve Yang-tsz et entra dans le pays du Guï (du nord). Dans le Shô-rin-ji (nom d'un monastère), sur la montagne Sou, il resta pendant neuf ans assis par terre, la

1. Sans doute il faut corriger : *septentrionale.*

face tournée vers le mur, les jambes croisées; personne ne sut pourquoi; on l'appelait simplement le « Brâhamane contemplateur du mur. »

Plus tard, il eut beaucoup de disciples parmi lesquels se trouvaient quatre personnages vénérables dont chacun avait des vues différentes. L'un eut pour mission de faire la transmission de la *peau*, c'est-à-dire la doctrine superficielle; un deuxième, celle de la *chair*, doctrine un peu plus profonde que la première; le troisième, celle des *os*, plus profonde encore; le quatrième enfin, celle du *cerveau*, la plus profonde de toutes. Celui qui reçut de son maître la transmission du cerveau fut E-ka qui devint le second patriarche. Le quatrième patriarche (à compter de Bodhidharma) fut Ko-nin. Parmi ses disciples, se distinguèrent : E-nô et Jin-shû : l'un propagea la doctrine de sa secte dans la partie septentrionale de la Chine où il établit la secte du nord; l'autre, dans la partie méridionale où il fonda la secte du sud.

La secte méridionale fut divisée bientôt en cinq écoles connues sous ces noms : Rin-zaï, Gui-gô, Sô-tô, Ounmon et Hô-gen. Dans la première école Rin-zaï, il faut compter deux subdivisions : Yô-gui et O-ryo. Toutes ensemble sont appelées correctement les Cinq Maisons et les Sept Ecoles de la secte méridionale.

Le missionnaire de cette doctrine au Japon fut Dôsen, disciple d'un élève de Jin-shû, qui vint de la Chine dans notre pays en 729, et qui demeura dans le Daï-

an-ji; il transmit la doctrine de la contemplation septentrionale à Guyô-hyô qui la passa à Saï-thiô, le fondateur de la secte Ten-daï au Japon.

La branche méridionale de la secte contemplative fut pour la première fois transmise au Japon par Ei-saï du Ken-nin-ji. Il alla en Chine vers 1168, et y devint disciple de Kyo-an du Man-nen-ji. C'est lui qui établit au Japon la secte Rin-zaï. Depuis ce temps, les partisans de cette secte se sont multipliés à chaque génération. Shô-ithi du To-foukou-ji et Boutsou-kô de l'En-gakou-ji furent les disciples à la neuvième génération de Yô-gui. Shô-ithi eut un disciple nommé Daï-kakou qui bâtit le Nan-zen-ji. Mou-sô du Ten-ryu-ji, fut instruit par un élève de Boutsou-kô. Daï-kakou du Ken-thiô-ji fut un disciple à la dixième génération de Yô-gui et Daï-tô du Daï-tokou-ji, à la onzième. Ce dernier eut un disciple actif nommé Kwan-zan qui fonda le Myô-shin-ji.

Ken-nin-ji, To-foukou-ji, En-gakou-ji, Nan-zen-ji, Ten-ryû-ji, Ken-thio-ji, Daï-tokou-ji, Myo-shin-ji, avec le Sô-kokou-ji forment ensemble les neuf monastères principaux de la secte Rin-zaï.

La secte Sô-tô fut établie au Japon par Dô-gen de l'Eï-héï-ji; il alla en Chine en 1223, et y devint disciple de Nyo-jô de Ten-dô. Quand il retourna dans notre pays, l'empereur Go-sa-ga lui rendit hommage et lui donna en présent une robe de pourpre et le titre de Bouppo-zen-ji (Maître de contemplation dans la Loi de Bouddha).

Shô-kin du Sô-ji-ji fut un disciple à la quatrième génération de Dô-gen. L'empereur Go-daï-go lui donna une robe de pourpre et fit reconnaître son monastère comme un des principaux de cette secte. L'empereur Go-moûra-kami lui donna le titre posthume de Boutsou-ji-zen-ji.

Plus tard, sous le règne de l'empereur Go-kô-myô, (1644-1654), un prêtre chinois nommé In-gen, disciple du fondateur de l'École Ô-ryû, une des branches du Rinzaï, vint au Japon, et y établit la secte Ô-bakou; Rinzaï, Sô-tô et Ô-Bakou sont donc les trois contemplations dites du Japon.

ORIGINE DES SECTES DU SUD ET DU NORD

Comme nous l'avons mentionné plus haut, il y a deux branches de la doctrine qui existent en Chine ; ce sont : la secte méridionale et la secte septentrionale. Ces divisions avaient été faites par les maîtres E-nô et Jin-shû, disciples de Kô-nin, le cinquième patriarche. Un jour, le maître Kô-nin dit en présence de tous ses disciples que la Loi juste de Bouddha était bien difficile à comprendre et que par conséquent ils ne devaient point se contenter de suivre les paroles de leur maître, mais chercher des opinions personnelles. Il leur recommanda de composer des vers contenant leurs propres idées, leur promettant de donner à celui dont les vers contiendraient les meil-

leures idées, le manteau et la sébile à aumône de Çâkyamuni que les patriarches indiens et chinois se transmettaient successivement comme marques de la succession légitime. Le vénérable Jin-shû, l'un des sept cents disciples composa les vers suivants :

« Le corps est pareil à l'arbre de l'intelligence (Bôdhi-
« druma); l'esprit est semblable au miroir qui est sur la
« table de toilette ; il faut constamment l'essuyer avec
« soin ; il ne faut pas le laisser se couvrir de poussière. »

Son maître, après les avoir lus, dit : « Si les hommes à l'avenir pratiquaient leur religion d'après cette opinion, il en résulterait pour eux un excellent bénéfice. » Voilà l'origine de la secte septentrionale.

Le vénérable E-nô servait alors dans un atelier où il travaillait à vanner et à décortiquer le riz au moyen d'un pilon qu'il mouvait avec le pied. Ayant appris secrètement les vers de Jin-shû, il remarqua qu'ils étaient assez jolis, mais qu'ils ne renfermaient pas encore une connaissance parfaite. Aussi composa-t-il les vers suivants :

« Il n'y a pas d'arbre de l'intelligence (Bôdhidruma);
« il n'y a pas non plus de miroir de table de toilette ; il
« n'y a rien qui ait originellement une existence réelle.
« Comment peut-il donc y avoir un endroit que la pous-
« sière couvre ? » Dès que le maître Kô-nin eut vu ces vers, il lui donna les insignes de la robe et de la sébile. C'est l'origine de la secte méridionale. La doctrine de

cette secte est la plus profonde ; c'est celle de « la pensée transmise par la pensée » ; car elle est entièrement indépendante des mots et des formes, quels qu'ils soient. Plus tard, on l'appela « contemplation du patriarche » (So-shi-zen), parce qu'elle contient la clef de la pensée du patriarche Bodhidharma. Cette secte méprise la doctrine de la secte septentrionale qu'on appelle la « contemplation du Tathâgata » (Nyo-raï-zen).

Trois des sept écoles chinoises de la secte méridionale existent aujourd'hui au Japon. Mais elles dérivent toutes de Bodhidharma, et le principe de cette doctrine n'est autre que de reconnaître sa propre pensée en soi-même. Si on veut bien comprendre la véritable idée de la doctrine, il faut étudier la méthode sous l'enseignement d'un grand maître. Il y a d'innombrables livres contenant les paroles instructives des différentes écoles. Il faut citer en première ligne les Go-rokou (recueil des paroles) qui peuvent être utiles pour comprendre la doctrine de cette secte.

CHAPITRE DIXIÈME

NITHI-REN-SHÛ. — SECTE DE NITHI-REN

I. *Histoire de la secte.*

ORIGINE ET FONDATION DE LA SECTE

L'enseignement de Çâkyamuni présente souvent une antithèse entre le Hînayâna et le Mahâyâna ; entre la doctrine provisoire et la doctrine définitive; entre l'exotérique et l'ésotérique ; entre l'antérieur et le terrestre, etc.; mais il n'a d'autre but que de conduire les êtres vivants à l'état supérieur du Nirvâṇa par le moyen de l'enseignement graduel. C'est pourquoi Çâkyamuni prêcha le Saddharmapuṇḍarîka-sûtra (Sûtra du Lotus de la bonne Loi ; Hô-kékyô) dans la dernière période de sa vie. Dans ce sûtra, il compare tous les sûtras prêchés dans les trois périodes : le passé, le présent, et l'avenir ; et il désigne le Saddharma-puṇḍarîka comme le premier de tous. Il naquit, dit-il, en ce monde, pour enseigner ce sûtra seul. Ce classement est fait par lui d'après la prédication de tous les Bouddhas qui ont été, sont, et seront dans le passé, le présent, et l'avenir.

Comme la prédication de Çâkyamuni suivit ce classe-

ment, tous les maîtres bouddhiques dans les périodes postérieures suivent cet ordre à travers les Trois Périodes de la Loi : la Période de la Loi Juste, celle de la Loi Image et celle du Dernier Jour de la Loi. Pendant les deux mille années des deux premières Périodes, tous les grands maîtres propagèrent la Loi, soit le Hînayâna et le Mahâyâna, soit la doctrine provisoire et la doctrine définitive d'après la volonté testamentaire de Çâkyamuni. Nous sommes aujourd'hui, dans la Période du Dernier Jour de la Loi; c'est maintenant que la doctrine définitive du Saddharma-puṇḍarîka doit être propagée. En 1252, alors que toutes les autres sectes étaient déjà établies, Nithi-ren, le fondateur de cette secte, commença à propager la doctrine du Saddharma-puṇḍarîka : « Je suis, dit-il, la règle de la prédication de Çâkyamuni et j'expose la doctrine établie par lui-même. » Cette excellente doctrine qui assure tant d'avantages aux hommes de la période présente, ne fut jamais connue durant les deux mille vingt ans qui suivirent l'entrée de Çâkyamuni dans le Nirvâṇa. Nithi-ren fut peut-être une incarnation du Bodhisattva Viçishtacaritra (Jô-guyô); (littéralement conduite éminente), qui a été le premier disciple converti (Hon-ké) par Çâkyamuni, et qui reçut l'instruction spéciale de ce dernier, dans le chapitre sur la Force Transcendentale du Tathâgata au milieu de l'Assemblée du Ciel tenue sur le mont Gṛidhrakûṭa. Ce Bodhisattva naquit au Japon sous le nom de Nithi-ren;

il profita d'une époque favorable pour propager la doctrine que lui avait transmise Çâkyamuni. Nithi-ren établit pour la première fois cette secte au Japon, espérant pouvoir propager la doctrine dans tout l'univers durant les dix mille années prochaines du Dernier Jour de la Loi.

La secte s'appelle Saddharma-puṇḍarîka (Hokké-shû) selon le titre du Sûtra principal, ou Nithi-ren-shû, d'après le nom de fondateur. Quoique cette secte reconnaisse comme Sûtra principal le même que la secte Ten-daï, la nature de la doctrine est tout à fait différente de celle du Ten-daï; aussi l'appelle-t-on le Saddharma-puṇḍarîka de Nithi-ren.

Voici les Sûtras principaux et les commentaires de cette secte :

1° Le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra (Myô-hô-ren-guékyô) traduit par Kumârajîva, sous la dynastie de Shin de la famille du Yô (384-417).

2° L'Amitârtha-sûtra (Mou-ryô-guy-kyô) traduit par Dharmajâtayaças, sous la dynastie de Séï du Nord (479-502).

3° Le Samantabhadra-dhyâna-sûtra (Kwan-fou-genkyô) traduit par Dharmamitra, sous la dynastie de Sô (420-479).

Le deuxième Sûtra est appelé l'Introduction, et le troisième la Conclusion du Sûtra principal.

4° Le Commentaire sur le Saddharma-puṇḍarîka-

sûtra (Thû-hôkké-kyô) en dix livres, composé par Nithi-ren.

5° La Décision orale (Kou-ketsou) en deux livres contenant la prédication de Nithi-ren recueillie par son disciple principal Nithi-kô.

LIGNE DE TRANSMISSION DE LA LOI

Dans la secte Saddharma-puṇḍarîka de Nithi-ren, il y a deux lignes de transmission de la Loi : l'intérieure et l'extérieure. La transmission extérieure est la ligne des maîtres des trois pays : aux Indes, en Chine et au Japon, qui exposèrent la doctrine du Saddharma-puṇḍarîka.

Voici les noms de ces maîtres :

Çâkyamuni Bouddha	Indes.
Baishajyarâja (Yokou-ô) Bodhisattva . .	Indes.
Ten-Daï Daï-shi	Chine.
Den-Guyô Daï-shi	Japon.
Nithi-ren Daï-bo-satsou	Japon.

La transmission intérieure est la ligne de ceux qui comprennent bien la vérité de la *Doctrine définitive* (Hon-mon) contenue dans le Stûpa de Prabhûtaratna, d'après les chapitres sur le Prédicateur (Hoshi-hon), c'est-à-dire le dixième chapitre, et le Pouvoir Transcendental du Tathâgata (Jin-dzu-hon), c'est-à-dire le

vingtième chapitre du texte sanscrit et le vingt-unième de la traductioh chinoise, à savoir :

Çâkyamuni Bouddha.

Viçishta-caritra Bodhisattva.

Nithi-ren Daï-bo-satsou.

Quoique la forme extérieure de la doctrine de cette secte se rattache à la forme de la secte Ten-daï, le principe fondamental repose absolument sur le Sûtra principal; par conséquent la transmission intérieure est considérée comme le principe de cette secte.

II. *Doctrine de la secte.*

ESQUISSE DU SADDHARMA-PUṆḌARÎKA-SÛTRA

L'idée fondamentale de ce Sûtra, c'est de développer et de résoudre le système qui est caractérisé par le terme antithétique Gon-jitsou--hon-jakou, c'est-à-dire le *provisoire* et le *définitif*, s'appliquant à la doctrine ; l'*antérieur* et le *terrestre*, s'appliquant à l'état de Bouddha. La doctrine provisoire est celle de tous les sûtras prêchés par le Bouddha pendant les quarante premières années de sa carrière, avant qu'il enseignât le Saddharma-puṇḍarîka-sûtra qui seul contient la doctrine definitive. L'*antérieur* (Hon-mon) veut dire la *connaissance antérieure* (Hon-kakou), qu'avait le Bouddha de toute éternité

avant et pendant les innombrables Kalpas qui ont précédé sa venue en ce monde. Le *terrestre* (Schakou) ou l'état terrestre du Bouddha, c'est la *connaissance acquise* (Shi-kakou) du Bouddha vivant en ce monde. Çâkyamuni parut ici-bas pour montrer d'abord les différentes formes de la doctrine, puis enfin les ramener toutes à la seule vérité du point final.

Nous parlerons d'abord de la manière de développer et de resserrer la doctrine *provisoire* et la doctrine *définitive* (Gon-jitsou-kaï-é). Venu en ce monde pour instruire les êtres vivants, Çâkyamuni le fit selon leurs intelligences qui sont rangées en trois classes. La plus basse classe est appelée Çrâvakas; la classe moyenne, Pratyekabuddhas; et la plus haute, Bodhisattvas. Aux Çrâvakas, le Bouddha enseigna qu'il leur faut se séparer de la transmigration, en extirpant toutes les passions pour arriver à l'état d'Arhat; ceux qui sont capables de devenir Pratyekabuddhas, il leur demanda de parvenir à cet état; quant aux Bodhisattvas, il leur proclame d'atteindre le grand vœu de sauver tous les êtres vivants pour devenir Bouddhas, comme Çâkyamuni lui-même, après l'accomplissement de leurs œuvres merveilleuses. Ces trois classes sont appelées Tri-yâna (trois véhicules); les deux premières sont le Hînayâna et l'autre, le Mahâyâna. Ceux qui parviennent à l'état d'Arhat ou de Pratyekabuddha par le Hînayâna ne deviennent pas Bouddhas du Mahâyâna, une personne ne pouvant suivre à la

fois deux chemins; le Bouddha leur enseigne de pratiquer à leur choix un des Trois Véhicules. Telle est la doctrine du moyen provisoire.

Le Bouddha prêcha ces sûtras en observant ainsi les distinctions des Trois Véhicules pendant les quarante premières années; dans le Saddharma-puṇḍarîka, il déclare que ses prédications antérieures sont des moyens, et qu'il n'y a qu'un Véhicule unique (Eka-yâna) et non trois.

De plus, il dit : « Les Çrâvakas et les Pratyekabuddhas sont aussi du Mahâyâna et par conséquent tous peuvent devenir Bouddhas. De même les Icchantis (hommes infidèles) et les femmes peuvent atteindre tous à l'état de Bouddha. Tous les êtres vivants possèdent la nature de Bouddha ; il y a raison de croire que tous peuvent, sans aucune exception, obtenir la connaissance parfaite. C'est ma merveilleuse doctrine qui ne doit pas être mise en doute. Cependant la doctrine provisoire des moyens, a été prêchée afin d'amener les hommes au vrai chemin du Saddharma-puṇḍarîka. Par conséquent la doctrine provisoire elle-même est définitive par la même raison. La doctrine provisoire est comme la fleur du lotus, et la doctrine définitive en est comme le fruit. La fleur est véritablement le moyen pour le fruit; le moyen et le but sont nécessairement inséparables. Le moyen ne peut exister sans le but; le but ne peut paraître sans le moyen; ils sont presque unité, quoique deux en nombre. Tel est le Lotus de la bonne Loi ».

Lorsque le Bouddha prononça ces paroles, ceux qui pratiquaient les Trois Véhicules comprirent tout d'un coup la vérité du Véhicule unique par les mérites de leurs pratiques antérieures, acquis en suivant la doctrine provisoire. Devadatta et la fille du Nâga montèrent immédiatement sur le trône de Bouddha.

Telle est la forme enseignée au point de vue de l'état terrestre du Bouddha où la doctrine provisoire est considérée comme un moyen pour montrer la doctrine définitive et où les trois Véhicules sont ramenés à un seul.

En second lieu, la manière de développer et de resserrer l'état antérieur et terrestre de Bouddha (Hon-jakou-kaï-é) est expliquée comme suit :

L'état de Bouddha auquel Çâkyamuni atteint en ce monde à travers les huit degrés de sa vie (Ha-sô-jô-dô) s'appelle le premier accomplissement de l'illumination parfaite (Shi-jô-shô-gakou). C'est ce qu'on appelle le Bouddha *terrestre* (Shakou-boutsou). Çâkyamuni lui-même, une fois éclairé par la Bodhi, conçoit qu'il a été le Bouddha dès les temps antérieurs, le maître du Dharmadhâtu depuis d'incalculables Kalpas. Tous les Bouddhas des dix points des trois temps : le passé, le présent, et l'avenir n'en font qu'un. Dans l'enseignement provisoire des quarante premières années, Çâkyamuni proclame qu'il devient pour la première fois Bouddha en ce monde, comme il semble l'être. Mais quand il prêcha le Saddharma-puṇḍarîka, il manifesta son état réel de

l' « illumination antérieure » par laquelle il est le Bouddha éternel et le maître de tout l'univers. L'illumination antérieure ne peut se manifester sans l'illumination terrestre, comme nous nous rappelons les fleurs et la lune d'hier en voyant celles d'aujourd'hui ; ce n'est pas tout ; nous pouvons connaître les Bouddhas des dix points en voyant un seul Bouddha, et reconnaître que nous sommes déjà nous-mêmes des Bouddhas en apprenant à connaître l'état des autres Bouddhas. Tous les Bouddhas de l'état terrestre sont comme les images réfléchies par mille flots et le Bouddha de l'état antérieur est pareil à la vraie lune au ciel. L'état terrestre est éclairé inversement par l'état antérieur. Quoiqu'ils soient différents l'un de l'autre, leur vérité n'est qu'une et même. Tel est ce qu'on appelle le Lotus de la Bonne Loi.

Quand Bouddha prêcha cette doctrine, ceux qui se présentèrent dans l' « Assemblée du grand ciel » sur le mont Gṛidhrakûṭa atteignirent tous à l'état de Bouddha.

Telle est la forme enseignée au point de vue de l'état antérieur du Bouddha où l'état terrestre est considéré comme identique à l'état antérieur, et la connaissance antérieure se manifeste.

En un mot, le système d'enseignement relatif à l'état terrestre est de résumer tous les discours de Çâkyamuni et de montrer son intention originelle de se manifester en ce monde, c'est-à-dire son désir de faire entrer tous

les hommes et toutes les femmes, quels qu'ils soient, méchants et bons, intelligents ou faibles d'esprit, dans le chemin du Bouddhisme. Son but aussi fut d'exposer la sagesse du Véhicule Unique de Bouddha qui est juste et égal, après avoir fondu les distinctions des enseignements antérieurs. Quant au système relatif à l'état antérieur (Hon-mon), le voici : il montre la source première de tous les êtres vivants, et l'état réel d'illumination des Bouddhas qui ont paru, paraissent, et paraîtront dans les trois temps (passé, présent, et avenir) ; il fait voir aussi que tous les Dharmas sont bons et que tous les êtres vivants ont la nature du Bouddha.

Le Bhagavat ne transmit pas cette Bonne Loi de la doctrine définitive aux Bodhisattvas ordinaires, tels que Mañjuçrî, Bhaishajyarâja (Yakou-ô) etc. Comment la transmit-il à ses disciples inférieurs ? Il la transmit au Bodhisattva Viçishtaçâritra (Jô-guyô) et aux autres personnes qui ont la même dignité, dans la grande cérémonie. Le lieu qu'il leur indiqua pour la propager est ce monde Sahâ ou (Jambudvîpa), et le temps fixé s'appelle la Période du Dernier Jour de la Loi. C'est ce qu'on appelle la Transmission spéciale de la Doctrine définitive du Saddharma-Puṇḍarîka.

TROIS GRANDES LOIS ÉSOTÉRIQUES

Le point important de la doctrine de la secte de Nithi-

ren est la grande loi ésotérique qui renferme toutes les règles du Bouddhisme. Dans le chapitre sur la *Durée de la Vie du Tathâgata* (Ju-ryô-hon) dans le Saddharma-puṇḍarîka, Bouddha proclame la permanence des trois corps du Bouddha à savoir :

1° Le Dharma-kâya (corps spirituel)

2° Le Saṃbhoga-kâya (corps de béatitude)

2° Le Nirmâṇa-kâya (corps de transformation)

Cette doctrine est l'essence de Sûtra et l'objet de incarnation de Çâkyamuni en ce monde ; c'est de là que procède la substance des « trois grandes lois ésotériques ». Dans le Sûtra se trouve ce terme « le pouvoir surnaturel du Mystère de Tathâgata » (Nyô-raï-hi-mit-sou-dzu-shi-riki) ; de là vient le nom des trois grandes lois ésotériques.

Quelles sont ces trois grandes lois ? Ce sont le Hon-zon, le Daï-mokou et le Kaï-dan qui tous appartiennent à l'état antérieur, c'est-à-dire « l'Objet du culte », le « Titre du Sûtra » et l' « Estrade pour s'instruire des préceptes moraux » lesquels appartiennent tous au système relatif à l'état antérieur. Le titre du Sûtra que forment les cinq mots chinois Myô-hô-ren-gué-kyô (Saddharma-puṇḍarîka-sûtra) contient la substance de ces trois lois. Nous rappelons à notre esprit l'Objet du culte, nous récitons de vive voix le Titre du Sûtra, et nous surveillons notre corps comme étant l'Estrade des préceptes moraux.

1° L'Objet du culte de l'état antérieur est le grand

Maṇḍala des dix mondes[1] lequel est le corps du Bouddha en qui les fidèles de la secte mettent leur foi. Ce Maṇḍala représente le Bouddha antérieur de Kalpas très reculés. Les cinq[2] éléments du Dharma-dhâtu des dix points constituent le corps spirituel du Bouddha; les cinq[3] Skandhas (agrégats) de ce même Dharma-dhâtu forment la nature du corps de béatitude de ce Bouddha. Les six organes de tous les êtres vivants des dix points sont la forme du corps de transformation de ce Bouddha. Les trois actions du corps, de la parole et de la pensée, et les quatre positions principales, à savoir : marcher, demeurer, s'asseoir et se coucher, communes à tous les êtres vivants, sont les actions de ce Bouddha. La sagesse et la vertu de tous les hommes sages et saints de toute région et l'illumination de tous les Bouddhas sont le pouvoir naturel de ce Bouddha. Tous les pays des dix points sont sa demeure. Il est délivré de la naissance et de la mort depuis d'incalculables Kalpas. Tel est le Bouddha éternel. Le Boudha s'appelle Çâkyamuni, qui possède véritablement la dignité de Bouddha depuis des Kalpas très reculés, ou le Bouddha antérieur des trois corps qui n'agit point.

Les dix mondes dans lesquels sont compris le monde de Bouddha et celui des enfers sont les transformations

1. Voir le chapitre IV. P. 73.
2. La terre, l'eau, le feu, le vent et l'éther.
3. La forme, la sensation, l'idée, le concept, et la connaissance.

de ce Bouddha. Pour représenter la forme de ce Bouddha antérieur, on écrit au centre de l'Objet du culte, les cinq mots chinois Myô-hô-ren-gué-kyô autour desquels on groupe la représentation des dix mondes pour montrer la nature de ce Bouddha.

Çâkyamuni dit, dans le chapitre sur *la Durée de la Vie du Tathâgata*, qu'il était réellement ce Bouddha antérieur. Non seulement Çâkyamuni l'est, mais nous le sommes, nous aussi. Il faut donc comprendre que le Dharma-dhâtu des dix points est tout entier la substance de notre corps et que tous les êtres vivants des trois mondes sont nos enfants, c'est-à-dire sont produits par nous et que en dehors de notre pensée il n'y a rien, et que notre corps est l'origine de tous les Dharmas ; par conséquent tous les Dharmas sont l'image de notre pensée, et l'objet du culte des dix mondes est la forme de notre corps et la peinture de notre pensée. Tel est le procédé de la méditation sur l'Objet du Culte.

2° Les cinq mots Myô-hô-ren-gué-kyô forment le Titre du Sûtra; aussi les désigne-t-on sous le nom de Daï-mokoụ (titre). A ces cinq mots, on ajoute ces deux mots : Na-mou (Namas) « adoration ». Nous répétons Na-mou-myô-hô-ren-gué-kyô(Namaḥ-saddharma-puṇḍarîkâya-sûtrâya) « adoration au Sûtra du Lotus de la Bonne Loi ». C'est par là que nous nous plions à la bonne loi du cœur avec le cœur de la Bonne Loi. Ces cinq mots contiennent l'essence du Sûtra entier et de plus, un ensei-

gnement complet de toute la vie de Bouddha; le principe de tous les Dharmas; la réalité sans commencement, et l'importance mystérieuse de l'état antérieur de Bouddha et de la vertu de son illumination. Ce sens est tout à fait en dehors de la portée de toute interprétation; on l'appelle donc l'inexpliquable et l'inconcevable. Il n'est même pas compris par les Bouddhas terrestres ni les plus hauts Bodhisattvas. Il suffit d'y croire, car tout le monde n'est pas apte à le comprendre. Tel est le titre de la doctrine relative à l'état antérieur.

3°. Le Kaï-dan (estrade pour recevoir le Çîla) de la doctrine relative à l'état antérieur est ainsi défini : observer le Çîla est la plus importante de toutes les divisions de la doctrine de Bouddha, c'est-à-dire soit Hînayâna, soit Mahâyâna, soit doctrine définitive, soit doctrine provisoire. Il y a, dans la doctrine relative à l'état antérieur. le premier Çîla vrai qui est observé constamment par Bouddha. Le Kaï-dan est le Bodhi-manda (trône de l'illumination) où s'accomplit la cérémonie pour recevoir l'instruction de Çîla. La substance de ce Çîla est le titre des cinq mots Myô-hô-ren-gué-kyô. Celui qui croit à ce titre et l'observe, c'est donc celui qui observe l'excellent Çîla de la doctrine relative à l'état antérieur. La place où les fidèles l'observent est la Terre-Pure de la Lumière calme (Ja-kô-jô-do) c'est-à-dire le Kaïdan.

En un mot, nous devons nous rappeler que notre propre

corps est le Bouddha antérieur (Hon-zon), notre pensée, la bonne loi (Daï-mokou) et notre demeure, la Terre-Pure de la Lumière calme (Kaï-dan), et de plus que nous devons demeurer dans le Dharma-dhâtu (état spirituel) de notre pensée.

Quoique les règles pratiques du Bouddhisme diffèrent dans chaque secte, les trois Instructions : moralité supérieure (Kaï), pensée supérieure (Jô), et savoir supérieur (E) sont partout comptées pour les plus importantes. Par la moralité supérieure on préserve son corps des mauvaises actions ; par la pensée supérieure on en préserve son esprit ; par le savoir supérieur on sort de la confusion pour parvenir à la connaissance parfaite. Il n'y a aucune secte bouddhique qui n'observe ces trois instructions comme le principe de sa pratique, quoique chacune d'elles ait ses principes propres. Il en est de même de cette secte.

Les trois grandes lois ésotériques y représentent les Trois Instructions. Le Kaï-dan est naturellement la moralité supérieure. Le plier à l'Objet du culte de tout cœur et méditer sur la Bonne Loi sont la pensée supérieure. La répétition du Titre du Sûtra qui contient la sagesse de tous les Bouddhas est le savoir supérieur.

L'observance rigoureuse de ces trois lois ésotériques mène à l'accomplissement des trois Instructions et à d'incalculables Samâdhis (méditations) et aux Pâramitâs (perfections pratiques). Et même les hommes inintelli-

gents peuvent monter sur le trône de la connaissance parfaite dans la vie présente.

Quelle profondeur d'idées et quels précieux avantages dans cette doctrine !

CHAPITRE ONZIÈME

JÔ-DO-SHÛ. — SECTE TERRE PURE

I. *Histoire de la secte.*

En 67, le Bouddhisme fut pour la première fois, introduit des Indes en Chine; 185 ans après, un savant indien du Tripiṭaka nommé Saṃgha-varman (Kô-sô-gaï) vint en Chine et y traduisit le grand Amitâyus-sûtra (Mou-ryô-ju-kyô) en deux livres. C'est le premier et le plus long des trois livres sacrés de cette secte. Ce sûtra expose l'histoire du Tathâgata Amitâbha depuis les kalpas anciens où il commença de ressentir l'impression spirituelle qui amène à l'état de Bouddha jusqu'au temps actuel de sa résidence dans le monde occidental appelé heureux (*Sukhâvatî* ; Gokou-rakou) où il reçoit tous les êtres vivants qui viennent de tous les côtés pour s'élever de l'état de confusion à la connaissance parfaite.

En 400, Kumârajîva (Ra-jû) vint du royaume de Kharchar (Ki-ji) en Chine, il y fit la traduction du petit Amitâyus-sûtra (A-mi-da-kyô) appelé aussi « le plus petit Sukhâvatîvyûha » en un livre ; c'est le plus court

des trois livres sacrés. Il est expliqué dans ce sûtra que si un homme garde dans sa mémoire le nom de Bouddha Amitâbha, soit pendant un jour, soit pendant sept jours, le Bouddha viendra avec les Bodhisattvas le chercher au moment où il mourra, afin de le faire naître dans la Terre-Pure (Sukhâvatî); c'est une promesse qui a été garantie par tous les autres Bouddhas des dix points.

En 424, Kalayaças (Kyô-ryô-ya-cha) arriva des Indes en Chine, et y traduisit l'Amitâyurdhyâna-sûtra (Kwan-mou-ryô-ju-kyô) en un livre; c'est le second des trois livres sacrés. Voici une esquisse de ce sûtra: Vaidehî, épouse du roi Bimbisâra de Magadha, voyant la mauvaise conduite de son fils Ajâtaçatru, commença à sentir l'ennui de ce monde Sahâ (souffrance); Çakyamuni lui enseigna alors qu'il faudrait naître dans la Terre-Pure (Sukhâvatî) et l'instruisit du moyen par lequel on doit pratiquer les trois espèces de bonnes actions pour naître dans ce monde. La première est la bonté qui comprend en elle toutes les bonnes actions en général: piété filiale, respect pour les aînés, fidélité, et sincérité envers les amis, etc. La seconde est la bonté de moralité (Çîla), qui varie en rigueur selon qu'il s'agit d'un moine ou d'un laïque. En un mot, tout ce qui ne s'oppose pas à la règle générale qui blâme le mal et encourage le bien est compris dans cette bonté. La troisième est la bonté pratique qui comprend les Quatre Vérités sublimes (Satyas), et les Six

Perfections (Pâramitâs); sont renfermées, de plus dans cette catégorie, les autres actions pures et bonnes, telles que la Lecture et la Récitation des Mahâyâna-sûtras, à l'effet de faire entendre la loi à autrui, et les Treize espèces de bontés qui doivent être pratiquées par une pensée ferme. A la fin du Sûtra, Bouddha dit : « Répétez dix fois, en y appliquant toute votre pensée, la prière Namo'mitâbhâya Buddhâya (Namou-a-mi-da-boutsou) « adoration à Amitâbha Bouddha ». Cette pratique est la meilleure de toutes.

Bouddha nous enseigne, dans sa doctrine, la Loi de la Cause et de l'Effet, c'est-à-dire la nécessité universelle, qu'il a comprise par sa sagesse et sa juste connaissance. La mauvaise semence produit le mauvais fruit et la bonne semence produit le bon fruit comme le poivre rouge est naturellement fort et piquant, et la canne à sucre très douce. Et la vérité enseignée dans le Sûtra est tout à fait du même genre, à savoir que les trois espèces de bontés sont une cause pure qui produit comme fruits les neuf différents degrés dans la Terre-Pure.

A ces trois Sûtras se rattachent chez les Indiens trois patriarches. Ce sont Açvaghosha, Nâgârjuna et Vasubandhu qui naquirent aux Indes six, sept et neuf siècles après Bouddha.

En Chine, E-on (mort en 416) sous la dynastie du Shin ; Don-ran (mort en 542) sous la dynastie du Guï ; et Dô-chakou et Zen-dô (vers 600 et 650) sous la dynastie

des T'ang, enseignèrent principalement cette doctrine. Zen-dô surtout mit toutes ses facultés au service de l'Amitâyurdhyâna-sûtra et composa un nouveau commentaire sur ce sûtra en quatre livres. Il y expose parfaitement l'idée de Bouddha; quant à la théorie, il surpasse réellement ses prédécesseurs, tels que Jô-Yô, Tendaï, Ka-jô et autres. Il dit lui-même qu'il pose une règle pour tous les siècles ; ce n'est peut-être pas une exagération.

Plus tard, Hô-shô alla au mont Go-daï où il adora Mañjuçrî et composa les vers appelés correctement Go-é- san (vers pour les cinq assemblées). Un autre maître nommé Shô-kô vit le livre déposé par Zen-dô dans le temple de Hakou-ba-ji (temple du cheval blanc). Ainsi l'influence bienfaisante de Zen-dô se fit sentir même après sa mort. Pendant sa vie, l'autorité de son enseignement avait été si grande que les hommes s'abstinrent de poisson et de viande et que le marché de la capitale n'en vendit que très peu. C'est avec raison qu'il est généralement considéré comme le plus grand maître de cette secte en Chine.

Environ cinq siècles après Zen-dô (1133) naquit un enfant mâle nommé Seï-shi-mare dans la famille Urouma de la province de Mimasaka au Japon. A l'âge de neuf ans, pour obéir aux dernières volontés de son père, il se voua à la prêtrise, et quand il eut atteint quatorze ans, il alla sur la montagne Hi-eï ; après un an, il s'y fit

raser les cheveux et reçut les ordres. Son nom fut alors changé en celui de Gen-kou. A l'âge de dix-huit ans, il se retira à Kourodani où il relut cinq fois les cinq mille livres du Tripiṭaka. C'est là qu'il espérait découvrir un moyen qui permettrait même à ceux qui ignorent et qui ne peuvent pratiquer les trois sciences[1] (San-kakan), de se dégager de leur misère. Profitant de cette occasion, il étudia le commentaire de Zen-dô dont nous avons déjà parlé, et il recommença huit fois ses recherches sur cet ouvrage. Enfin, il y remarqua dans un passage les mots suivants : « Souvenez-vous sérieusement du nom d'Amitâbha de tout votre cœur » (Is-shin-sen-nen-mi-da-myô-gô). Il comprit tout à coup la pensée de Zen-dô qui enseigne dans son ouvrage que quiconque, à n'importe quelle époque, se rappelle seulement le nom de Bouddha peut naître dans la Terre-Pure après sa mort. Gen-kou abandonna les pratiques de toute sorte qu'il suivait depuis longues années, et commença à répéter le nom de Bouddha Amitâbha soixante mille fois par jour. Cela se passait en 1175, alors que Gen-kou avait l'âge de quarante-trois ans. C'est en cette même année que pour la première fois le nom de Jô-do-shû (secte de Terre-Pure) fut établi au Japon. Gen-kou fut très renommé pendant sa vie et devint le directeur spirituel des trois empereurs Taka-koura, Go-shira-kawa, et Go-to-ba. Après

1. Ce sont : la moralité, la méditation, le savoir.

sa mort, sa biographie fut faite sur l'ordre impérial en quarante-huit livres. Les trois empereurs Fou-shimi, Go-fou-shimi et Go-nì-jô les copièrent de leur propre main.

Avant Gen-kou, il y eut d'illustres prêtres au Japon, tels sont Kou-ya, E-kwan et E-shin qui tous enseignèrent cette doctrine, mais qui n'ont pas eu de successeur. Gen-kou eut plus de cent disciples ; parmi eux, Shô-kô de Thin-zéï et Zen-é de Seï-zan furent très renommés. On peut compter à présent plusieurs myriades de temples et de prêtres de cette secte dans notre pays.

II. *Doctrine de cette secte*

« Il y a deux divisions dans l'enseignement de Çâkyamuni, » dit Dô-chakou dans son ouvrage l'*An-rakou shû* : « le Mahâyâna et le Hînayâna ». Le Hînayâna est la doctrine par laquelle les disciples immédiats du Bouddha et ceux de la période qui embrasse les cinq siècles après Bouddha pratiquaient les Trois Instructions (Çikshâs) : la moralité supérieure (Adhiçîla), la méditation supérieure (Adhicitta) et le savoir supérieur (Adhiprajñâ), et par laquelle ils gagnaient, dans la vie présente, les quatre fruits saints de Srota-âpanna, Sakṛid-âgâmin, Anâgâmin et Arhat. Dans le Mahâyâna, il y a encore deux doctrines : le « Chemin-Saint » et la « Terre-Pure ». La première, c'est, comme le Hînayâna, la doctrine par

laquelle les hommes pratiquent les Trois Instructions au moyen desquelles ils comprennent dans leur vie présente, les Trois Vertus : Le corps spirituel (Dharma-kâya), la connaissance (Prajña), et la délivrance (Moksha). Mais rares sont les hommes capables de suivre cette voie ; ceux-là seuls qui doivent le privilège d'une heureuse naissance aux bonnes actions qu'ils ont pratiquées durant les existences antérieures ont une nature assez vigoureuse ; la fermeté de leur cœur est égale au rocher et leur courage à surmonter tous les obstacles est semblable à celui d'un brave soldat qui terrasse son ennemi ; on les appelle les hommes du « Chemin-Saint » et on les désigne aussi sous le nom de « ceux qui entrent dans l'état saint en ce monde ». Pendant cinq siècles après Bouddha, il exista de temps en temps de tels hommes, on peut voir l'état florissant du bouddhisme à cette époque en lisant la biographie des grands prêtres.

Le temps présent appartient au Dernier Jour de la Loi (Mappo) ; les hommes deviennent peu sincères, leurs convoitises et leurs colères augmentent tous les jours, et leurs luttes vont sans cesse grandissant. Si on regarde les Trois Instructions comme le vieux calendrier[1], comment peut-on assurer sa délivrance ?

C'est ce problème qui décida Gen-kou à abandonner tout d'un coup le Chemin-Saint et à suivre la doctrine

1. C'est-à-dire, comme une chose devenue inutile.

de la Terre-Pure. Selon la première doctrine, la délivrance est un fruit qui s'obtient dans ce monde ; selon la seconde, on n'obtient qu'après la mort cette haute récompense de naître dans la Terre-Pure à condition de répéter jusqu'à la fin de la vie le nom de Bouddha. Il n'est pas facile d'atteindre la cause et l'effet du Chemin-Saint ; ceux de la Terre-Pure, au contraire, sont facilement accessibles ; aussi compare-t-on la différence qu'il y a entre ces deux voies aux voyages qui s'exécutent l'un par terre et l'autre par eau. Le Chemin-Saint et la Terre-Pure étant la doctrine du Mahâyâna ont le même but : atteindre à l'état de Bouddha ; mais comme le temps et les hommes diffèrent, la doctrine doit nécessairement être différente, de même que l'un emploie une voiture sur la terre tandis que l'autre se sert d'un bateau sur l'eau. Les lois prêchées par Çâkyamuni sont au nombre de quatre-vingt mille ; il les enseigna aux hommes d'après leur nature, destinant aux uns la doctrine du Chemin-Saint et aux autres celle de la Terre-Pure. La dernière n'est pas reconnue seulement par le Gen-kou, mais encore par Zen-dô dans son ouvrage ; mais ce n'est pas Zen-dô qui en est le créateur, elle remonte au Sûtra de l'Amitâyur-dhyâna prêché par le grand maître Çâkyamuni. Tandis que Zen-dô écrivait son commentaire, il évoquait, dit-on, par des moyens magiques la force surnaturelle, et tous les soirs un prêtre éminent paraissait devant lui dans son rêve, et lui donnait des instruc-

tions sur la division des matières de son premier livre. Par conséquent, l'auteur (Zen-dô) traitait son ouvrage comme si c'était la parole de Bouddha, et il disait qu'il n'était permis d'y ajouter ni d'en retrancher une phrase, ou même un mot. Gen-kou cita, pour cette raison, les trois Sûtras et le Commentaire de Zen-dô comme les textes dans son propre ouvrage, le *Sen-jakou-shû*.

Si l'on veut bien connaître la doctrine de la Terre-Pure, il faut d'abord croire aux paroles de Bouddha. Çâkyamuni était un grand sage qui percevait les trois temps : le présent, le passé, et l'avenir qui représentent hier, aujourd'hui et demain. Parmi les hérétiques indiens il y en eut quelques-uns qui parlèrent de l'avenir ; mais ce qu'ils en disaient n'était pas bien exact ; et jamais ils n'enseignèrent le passé. Les hommes modernes parlent de la vie présente seule et ne connaissent ni le passé, ni l'avenir ; Bouddha seul connut les trois temps sans aucune erreur.

La Terre-Pure est le monde occidental où Bouddha Amitâbha demeure. Elle est parfaitement pure et délivrée de toute fausseté ; c'est pourquoi on l'appelle la Terre-Pure. Ceux-là seuls qui désirent y aller peuvent y naître. Le monde (Sahâ) d'ici-bas est l'effet des actions de tous les êtres ; aussi ceux même qui ne désirent pas y naître sont obligés d'y venir ; on l'appelle la voie de la peine, parce qu'il est plein de toutes sortes de peines : naissance, vieillesse, maladie, mort, etc. C'est

pour cela qu'il ne faut pas être attahé pour longptemps à ce monde ; ceux qui s'en dégoûtent et qui désirent aller dans le monde Sukhâvatî, y pourront naître après leur mort. Ne douter en aucune façon de ces paroles de Bouddha et les accepter même dans leurs plus petits points, voilà la « foi profonde » qui conduit au Sukhâvatî ; mais si on entretient quelque doute on n'y naîtra point. Pour cette raison, Nâgârjuna dit : « Dans le grand Océan de la loi de Bouddha, le seul moyen d'entrer est la foi ». Telle est l'esquisse rapide de la doctrine de cette secte.

CHAPITRE DOUZIÈME

SHIN-SHÛ. — VÉRITABLE SECTE

I. *Histoire de la secte*

Le nom complet de la secte est Jô-do-shin-shû (Véritable secte de la Terre-Pure). Le terme de *Terre-Pure* s'oppose ici à celui de *Chemin-Saint* (Shô-dô) dans les autres doctrines. C'est qu'en effet l'objet des fidèles de cette secte est de naître dans la Terre-Pure (Sukhâvatî) d'Amitâbha. Le mot *Véritable* (Shin) s'oppose au moyen *provisoire* (Gon-ké-hô-ben). Parmi ceux qui suivent la doctrine de la Terre-Pure, il y a plusieurs systèmes différents : par exemple, quelques écoles prétendent qu'il nous faut posséder à un haut degré la vertu qui consiste dans le produit des bonnes œuvres pour naître dans la Terre-Pure ; d'autres soutiennent qu'il faut répéter le nom seul d'Amitâbha Bouddha afin de naître dans son Sukhâvatî, grâce au mérite acquis en répétant ce nom. Ces systèmes sont considérés tous deux comme le moyen provisoire. Se reposer de tout cœur sur le

pouvoir supérieur du *vœu originel*[1] (Hon-gwan-ta-riki) d'Amitâbha Bouddha en laissant de côté toute *idée personnelle* (Ji-ri-ki) ; c'est ce qu'on appelle la *vérité*. Cette vérité est la doctrine de cette secte ; aussi on l'appelle la Véritable Secte.

Shin-ran, le fondateur de la secte, fit une claire distinction entre les quatre systèmes caractérisés par autant de noms et connus comme les *deux paires* et les *quatre rangs* (Ni-sô-shi-jû). Voici les quatre systèmes :

1° *Sortir en longueur* (Shu-shutsou), c'est-à-dire n'obtenir la connaissance parfaite qu'après une longue pratique et une constante persévérance en traversant d'innombrables Kalpas sur le chemin des hommes saints.

2° *Sauter en longueur* (Shu-thiô), c'est-à-dire parvenir à la connaissance parfaite dans la vie actuelle, ou encore devenir Bouddha dans l'existence présente.

3° *Sortir en travers* (Ô-shutsou), c'est-à-dire mériter de naître dans une région où les êtres vivants sont dans le même état qu'à l'intérieur de la matrice, c'est ce que l'on appelle la naissance de la frontière qui touche à la Terre-Pure. L'imperfection de cette naissance est le résultat de la négligence et du doute.

4° *Sauter en travers* (Ô-thiô), c'est-à-dire naître dans

1. Nous employons ici le mot *vœu* dans le sens de promesse qu'on s'est faite à soi-même, de résolution ferme qu'on a prise par soi-même. (*Pour le vœu lui-même, voir page* 139.)

la Terre-Pure d'Amitâbha Bouddha d'après son *vœu originel*; c'est là la doctrine de la Véritable Secte.

Il y a trois principaux livres sacrés dans cette secte, lesquels contiennent la doctrine pour aller naître dans le Sukhâvatî selon les prédications de Çâkyamuni : ce sont les mêmes Sûtras que nous avons déjà mentionnés dans le chapitre antérieur sur le Jô-do-shû. Le grand Sukhâvativyûha, le plus long des trois Sûtras, est admis comme un livre spécial, parce que les quarante-huit *vœux originels* d'Amitâbha sont exposés dans ce livre, surtout le dix-huitième qui est le fondement de la doctrine de *Sauter en travers*.

Cette doctrine fut transmise à des époques diverses et en des endroits différents par ceux qu'on appelle les *Sept grands prêtres* et qui furent des patriarches de trois pays : Indes, Chine et Japon. Ce sont les deux Bodhisattvas Nâgârjuna et Vasubandhu aux Indes ; Don-ran, Dô-shakou et Zen-dô en Chine ; Gen-shin et Gen-kou au Japon, qui exposèrent très minutieusement dans leurs ouvrages la doctrine de cette secte. Le septième patriarche Gen-kou appelé aussi Hô-nen, fut le maître de Shin-ran, le fondateur de la secte.

Shin-ran appartenait à la famille de Fouji-wara; il naquit en 1173 et mourut en 1262. Il était descendant d'Outhi-maro, et fils d'Ari-nori qui fut officier au service de l'impératrice douairière. Encore enfant, il alla sur la montagne Hi-éï où il étudia la doctrine de la

secte Ten-Daï. A l'âge de vingt-huit ans, il devint disciple de Hô-nen de qui il reçut la tradition de la doctrine de la Terre-Pure. Des nombreux disciples de Hô-nen, Shin-ran était le plus estimé par son maître. Plus tard, il composa un ouvrage intitulé *Kyo-guyô-shin-shô-mon-roui* (Collection de Maximes concernant la Doctrine, la Pratique, la Foi et l'Illumination). Dans cet ouvrage, il montre le principe fondamental de la doctrine, ce qui le fait considérer comme le critérium de cette secte.

Aujourd'hui cette secte est la plus florissante de toutes les sectes bouddhiques au Japon ; elle s'y est divisée en dix branches. Ceux qui y appartiennent forment presque la moitié de notre population. Les deux monastères appelés Hon-gwan-ji, dont l'un s'appelle Hon-pa-Hon-gwan-ji et l'autre Tô-ha-Hon-gwan-ji ont le plus d'influence dans la société civile et religieuse. On compte maintenant vingt-cinq mille temples et trente mille prêtres qui s'étendent sur toute la surface de notre pays et qui tous appartiennent à ces deux monastères. Les temples gigantesques de ces monastères s'élèvent vers le ciel à Kyoto. Il n'y a aucune différence entre ces monastères ni dans l'enseignement ni dans la hiérarchie, ni dans la loi ecclésiastique. La secte Shin-shû n'a jamais reçu du gouvernement ni subvention ni privilèges comme d'autres sectes, elle est tout à fait indépendante de l'État, depuis qu'elle a été fondée par Shin-ran.

II. *Doctrine de la secte*

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le principe de la doctrine de cette secte est le *vœu originel* d'Amitâbha Bouddha. Par conséquent la foi et la pratique ont pour objet unique de se plier au *pouvoir supérieur* du *vœu originel* d'Amitâbha (Hon-gwan-ta-riki) et de naître dans son Sukhâvatî. Le vœu originel est le dix-huitième de ses quarante-huit vœux. Le voici : « Je n'obtiendrais pas la connaissance parfaite, si quelqu'un des êtres vivants des dix points qui croit en moi avec la vraie pensée et le désir de naître dans mon pays, et qui répète dix fois par la pensée mon nom, ne naissait pas dans le Sukhâvatî. »

Ce *vœu originel* marque une grande compassion qui désire sauver les êtres vivants de leur misère. Par ce vœu originel, il pratiqua de bonnes actions pendant d'innombrables Kalpas, en réservant d'apporter son fonds de vertu en temps opportun pour sauver d'autres êtres vivants. Toutes ses actions : de corps, de parole, et de pensée étaient toujours pures et vraies tant qu'il accomplit sa grande pensée compatissante ; aussi l'appelle-t-on la grande et large sagesse de Bouddha.

Le vœu et la pratique d'Amitâbha Bouddha passèrent à tous les autres Bouddhas. La dignité de Bouddha

qui est l'effet d'une telle cause s'appelle Amitâbha et Amitâyus, « la lumière incommensurable et la vie infinie ». Ces expressions signifient de plus la perfection et l'illimitation de la sagesse et de la compassion. Par conséquent Amitâbha Bouddha peut tenir dans sa propre lumière les fidèles et les faire naître dans sa Terre-Pure. On l'appelle le « *pouvoir supérieur* du *vœu originel* ».

La pensée qu'il faut se plier au « vœu originel » est considéré comme le credo de la secte, et le but en est de participer à la sagesse de Bouddha. Ce dogme est identique aux trois articles de foi (San-shin) énumérés dans le vœu originel à savoir : 1° la vraie pensée ; 2° la foi ; 3° la volonté de naître dans la Terre-Pure. Quoiqu'elle soit divisée en trois articles, cette doctrine est en réalité unique et elle est appelée le *sentiment* de *foi*. Quand nous examinons notre propre cœur, il est loin d'être pur et juste ; il est au contraire mauvais, misérable, faux et hypocrite. Quel moyen avons-nous pour extirper toutes nos passions ? Et comment donc arrivons-nous au Nirvâṇa par nos propres facultés ? Comment pouvons-nous réaliser les trois articles de foi ? L'incapacité de nos propres facultés étant reconnue, nous devons croire au vigoureux pouvoir supérieur du vœu originel d'Amitâbha. S'il en est ainsi, nous participons à la connaissance de Bouddha et partageons sa grande compassion comme l'eau d'un fleuve devient

salée aussitôt qu'elle entre dans l'océan. Pour cette raison, on appelle ce dogme la « foi » dans le *pouvoir supérieur* (Ta-riki).

Si on reste fidèle à une telle foi, on est conduit naturellement à suivre la pratique de la secte ; c'est qu'on ressent le bienfait de Bouddha en rappelant sa grâce et en répétant son nom ; cet exercice pieux s'appelle dans la langue du vœu originel, la répétition de la pensée (du nom de Bouddha) équivalent (Naï-shi) à dix fois. Mais elle n'est pas naturellement limitée au nombre de dix, puisque le texte porte : *équivalent à* (Naï-shi). Il y en qui répètent nombre de fois le nom de Bouddha durant toute leur vie, soit qu'ils se promènent, soit qu'ils s'asseyent, soit qu'ils s'habillent, soit qu'ils se couchent ; d'autres ne le répètent qu'une seule fois avant leur mort. Mais qu'on répète peu ou souvent le nom deBouddha, cette pratique se continue nécessairement par le fait même de la foi. C'est en elle qu'on participe à la compassion de Bouddha, parce qu'on partage sa miséricorde. Non seulement la répétition du nom de Bouddha doit être faite par la bouche, mais il faut que nos actes et nos pensées soient en conformité avec elle et qu'elle soit inséparable de la compassion de Bouddha. Elle n'est jamais, chez les hommes ignorants, l'action de leurs facultés, mais elle résulte de la *pratique* dans le *pouvoir supérieur* (Ta-riki-no-ki-guyô). Cette foi et cette pratique sont la « vérité suprême » (Paramârtha-satya)

de cette secte ; ce qui a rapport à la distinction de la foi et du doute dans l'esprit.

La foi et la pratique de la secte sont très simples ; on n'y considère pas même comme nécessaires les prescriptions, communes au bouddhisme en général « de quitter la famille et d'abandonner les désirs d'ici-bas afin de parvenir à Bouddha ». Les prêtres de la secte ont la permission de se marier et de manger du poisson et de la viande, choses sévèrement prohibées dans les autres sectes bouddhiques.

On recommande aux fidèles de cette secte de persévérer dans leurs propres occupations quelles qu'elles soient et de remplir leur devoir. Il faut donc qu'ils mettent en pratique l'amitié avec autrui et les bonnes relations des familles ; ils doivent aimer toujours le bon ordre du pays et obéir aux lois du gouvernement ; ils doivent également être patriotes. Bouddha dit dans le Grand Sûtra (Sukhâvatîvyûha) : « Il faut d'abord bien penser et bien considérer ; vous devez vous séparer de tout ce qui est mal et choisir et pratiquer tout ce qui est bien ». Puisque les fidèles de cette secte se plient au *vœu originel* d'Amitâbha Bouddha, ils doivent obéir naturellement à l'instruction de Çâkyamuni et à l'enseignement général sur la moralité ; telle est la « vérité banale » Saṃvṛiti-satya) de cette secte, ce qui a rapport à la distinction du bien et du mal dans la conduite en ce monde.

Quels bénéfices assure aux fidèles la foi en Bouddha? Il y en a de deux sortes : 1° Les fidèles deviennent membres du Samyaktva-râçi « masse de la vérité » (Shô-jô-jû) dans leur vie présente. 2° Ils parviennent au Nirvâṇa (Metsou-do) dans la vie ultérieure.

1° « La masse de la vérité » désigne la classe des êtres vivants qui vont certainement naître dans la Terre-Pure d'Amitâbha Bouddha, et atteindre au Nirvâṇa dans leur vie prochaine. Étant gardés dans la lumière d'Amitâbha Bouddha, ils ont toujours beaucoup de joie dans leur cœur, en partageant la grande compassion de Bouddha, et ils ne souffrent plus dans l'océan des transmigrations. Aussi les appelle-t-on Avaivartikas « ceux qui ne retournent pas » (Fou-taï-ten). Ils retirent ces bénéfices au moment même où ils mettent leur foi en Bouddha.

2° « Atteindre au Nirvâṇa signifie parvenir à la connaissance parfaite d'Amitâbha Bouddha, aussitôt né dans sa Terre-Pure. Or cette naissance résulte, pour les fidèles, de la compassion et de la connaissance de Bouddha qu'ils ont déjà partagée ; alors, ils doivent parvenir évidemment à l'état de Bouddha, puisqu'il y a un rapport naturel et nécessaire entre la cause et l'effet. Les adeptes des écoles du Chemin-Saint ne peuvent atteindre au Nirvâṇa qu'après avoir extirpé toutes les passions humaines par le pouvoir des Trois Instructions : la moralité supérieure, la pensée supérieure, et le savoir supérieur.

Selon les autres écoles de la doctrine de la Terre-Pure, on parvient à Bouddha pour avoir pratiqué de bonnes œuvres longtemps après être né dans la Terre-Pure. Mais le système de la Vraie secte se distingue de la plupart des Écoles bouddhiques par le terme de « *sauter en travers.* » Naître dans la Terre-Pure, c'est devenir Bouddha ; en un mot, quand les fidèles abandonnent le corps impur de la vie présente, ils cueillent le plus excellent fruit du Nirvâṇa, puisqu'il repose simplement sur le pouvoir supérieur du vœu originel.

Les fidèles ds cette secte ne s'adressent point au Bouddhas ou aux autres objets du culte pour appeler sur eux le bonheur et n'emploient pas les charmes magiques pour conjurer l'infortune, parce que les infortunes et les bonheurs ont leur origine dans la cause lointaine de l'existence antérieure ou dans la cause proche de la vie présente. Les fidèles se pliant à l'instruction de Bouddha peuvent éviter la cause proche, mais la cause lointaine ayant son origine dans l'existence antérieure ne peut être supprimée. La réprimande portant sur les faits du passé est tout à fait inutile, tandis qu'on peut se défendre à l'avance de l'action de l'avenir. C'est pour cette raison que tous les charmes magiques sont considérés comme inutiles dans cette secte. De plus, le principe du Bouddhisme est de s'élever de la misère des transmigrations (Saṃsâra) au salut suprême (Nirvâṇa) ; alors le cœur des fidèles ne peut guère être ébranlé ni par le

bonheur ni par l'infortune. Puisqu'ils tournent leurs pensées vers le salut d'autrui, l'ordre et la paix doivent naturellement être leur plus grand désir. Ils ne voudront qu'obéir à l'Instruction de Bouddha Çâkyamuni ; il en résultera beaucoup d'avantages : le monde étant d'accord, le pays prospère et le peuple paisible.

FIN

INDEX

DES MOTS SANSCRITS-CHINOIS

(PRONONCÉS À LA FAÇON JAPONAISE) (1)

A

AKUÇALA - MAHÂBHÛMIKA - DHARMA (Daï-fou-zen-ji-hô), 8.
AJÂTAÇATRU (A-ja-sé), 126.
ADVESHA (Mou-shin), 7.
ADHIMOKSHA (Sho-gué), 7.
ANAPATRAPÂ (Mou-gui), 8.
ANAVATAPTA (Anu-Cku-ta-thi), 55.
ANÂGÂMIN (A-na-gan), 130.
ANITYATÂ (Metsou), 10.
ANIYATA - BHÛMIKA - DHARMA (Fou-jô-ji-hô), 8.
APATRAPÂ (Gui), 7.
APRATISA*m*KHYÂ - NIRODHA (Hithia-kou-metsou), 10.
APRAMÂDA (Fou-hô-itsou), 7.
APRÂPTI (Hi-tokou), 9.
APRATISH*h*ITA - NIRVÂ*n*A (Mou-ju-shô-né-han), XXXV.
ABHIDHARMA - KOÇA - ÇÂSTRA (Kou-cha-ron), 1, sqq.
ABHIDHARMA-PI*t*AKA (Ron-zô), 2.
ABHISHEKA (Kwan-jô), 82, sq.
AMITÂBHA - BOUDDHA (Ami-da-boutsou), XXVI, et *pass.*
AMITÂYURDHYÂNA - SÛTRA (Kwan-mou-ryô-ju-kyô), XXVII, 126, 128, et *pass.*
AMITÂYU*h* - SÛTROPADEÇA (Jô-dô-ron), VII (en note).
AMITÂYUS - SÛTRA (A-mi-da-kyô), 125.
AMITÂRTHA-SÛTRA (Mou-ryô-guy-kyô), 111.
AMOGHAVAJRA (Fou-ku-kon-gô), 82, sqq.
AYODHYÂ (A-yu-cha), 34.
ARÛPA (Mou-shiki), 38.
ARHAT (Ra-kan), 3, 28, 130, et *pass.*
ALOBHA (Mou-ton), 7.
AVATA*m*SAKA - SÛTRA (Ké-gon-guyô), 24, 34, 38, 47, 55, 59, et *pass.*
AVALOKITEÇVARA (Kwan-sé-on), 93.
AVIJÑAPTI-RÛPA (Mou-hyo-shiki), 5
AVIDYÂ (Mou-myô), 12, 79, 89.
AVAIVARTIKA (Fou-taï-ten), 143.
AÇRÂDDHYA (Fou-shin), 8.
AÇVAGHOSHA (Mé-myô), VII, 55 sq., 61, et *pass.*
ASA*m*KHYA (A-sô-gui-ya), 12, 44.
ASA*m*GA (Mou-jakou), VII, 34.
ASA*m*JÑIKA (Mou-so-kwa), 9.
ASA*m*JÑISAMÂPATTI (Mou-sô-jô), 9.
ASA*m*SK*r*ITA (Mou-i), 4, et *pass.* — Dharma (Mou-i-hô, 40, 42.
ASURA (Sura), 73.
AHI*m*SÂ (Fou-gaï), 7.
AHRÎKATÂ (Mou-zan), 8.

(1) Le nombre insuffisant des caractères disponibles nous a obligé à écrire en italique, dans l'Index, les lettres marquées de points diacritiques dans notre texte.
Les chiffres romains indiquent les pages de l'Introduction.

Â

ÂKAÇA (Ko-kou), 10, sq.
AGAMA (A-gon), IV : 1° Madhyamâgama ; 2° Ekottarâgama ; 3° Samyuktâgama; 4° Dîrghâgama, 37.
ATMAN (ga), XIV, 16, 37.
ÂDARÇANA-JÑÂNA (Daï-en-kyô-thi), 95.
ÂNANDA (A-nan), IV, 28, 102.
ÂYATANA (Sho), 3.
ÂRYADEVA (Daï-ba), VII, 47, 50.
ÂLAYA-VIJNÂNA (Araya-shiki), XVII, 41.
ÂRYASATYÂNI (Shi-sô-taï) : 1° Duhka (Kou-taï) ; 2° Samudaya (Shû-taï) ; 3° Nirodha (Metsou-taï) ; 4° Mârga (Dô-taï), III, VI, 65, 18.
ÂSTIKA (Oou-shû), 49, sq.

I

ICCHANTI (I-ithi-sen-daï), 115.
INDRIYA (Kon), 5.

Î

ÎRSHYÂ (Shitsou), 8.

U

UPAKLEÇA-BHÛMIKA-DHARMA (Shô-bon-no-ji-hô), 8.
UPAGUPTA (U-ba-ki-kou-ta), 28, 56, 102.
UPANÂHA (Kon), 8.
UPÂDHYÂYA (Wa-jô), 30.
UPÂLI (Ou-pa-ri), 23, 28.
UPEKSHÂ (Cha), 7.
UPÂDÂNA (Shû), 12 (en note).

E

EKAVYAVAHÂRIKA (Ithi-setsoubu), 55.
EKAYÂNA (Ithi-jô), 68, et *pass.*

Au

AUDDHATYA (Jô-ko), 8.

K

KAPIMALA (Ka-bi-ma-ra), 102.
KARMAN (Go, Kon-ma), 11, 29, et *pass.*
KARMAVÂCANA (Kon-ma-bun), 27.
KARMANUBHÂVA (Katsou-ma-bou), 94.

Kalpa (Go-ha), 9, et *pass.*
Kâ*n*adeva (Ka-na-daï-ba), 103.
Kâtyâyana (Ka-sen-én), 2, sq.
Kakuda-kâtyâyana, XXXVII,
Kâma (Yokou), 38.
Kâya (Shin), 5.
Kâya-vijñâna (Shin-shiki), 6, 40.
Kalayaças (Kyô-ryô-ya-cha), 126.
Kâçyapîya (Ka-chô-bi), 29.
Kâçi (Ka-shi), 103.
Kumârajîva (Ra-jû), 15, 19, 48, 111, 125.
Kumârata (Ku-mô-ra-ta), 103.
Kumârila-bha*tt*a (Kou-ma-rada), 14.
Kuçala-mahâbhûmika-dharma (Daï-zen-ji-hô), 7.
K*ri*tyânush*th*âna-jñâna (Jô-shô-sa-thi), 95.
Kauk*ri*tya (Akou-sa), 9.
Kausîdya (Ké-daï), 8.
Krodha (Foun), 8.
Klish*t*amano-vijñâna (O-zen-i-shiki), 41.
Kleça (Bon-nô), 41 (en note).
Kleça-mahâbhûmika-dharma (Daï-bon-no-ji-hô), 7.
Kleçâvara*n*a (Bon-nô-shô), 16, 45.
Ksha*n*a (Setsou-na), 17.

Kha

Kharachar (Ki-ji), 48, 125.

Ga

Gati (Rokou-dô), XXXII, 78.
Gandha (Ko), 5.
Garbha-dhâtu (Taï-zô-kaï), 82, 92, sqq.
G*ri*dhrakû*t*a (Gui-cha-kou-sen), 101, 110, 117.
Gomukha (Go-ku), 56.
Ghrâ*n*a (Bi), 5.
Ghrâ*n*a-vijñâna (Bi-shiki), 6, 40.

Ca

Cakshur-vijñâna (Gen-shiki), 6, 40.
Cakshus (Gen), 5.
Caturaṅgababalakâya (Shi-heï), 63.
Ca*nd*âla (Sen-da-ra), 53.
Citta (Shin), 5, 40.
Citta-Râja (Shin-no), 40.
Citta-vip ayukta-sa*m*skâra (Shin fou-so-o guio), 9.
Citta-viprayukta-dharma (Shin-fou-so-o-hô), 40.
Cetanâ (Shi), 6.
Caitta-dharma (Shin-jô-ou-hô), 6, 40, 42.
C*h*anda (Yokou), 6, 12.

Ja

Jambudvîpa (En-bu-daï), 59, 118.
Jayata (Sha-ya-ta), 103.
Jarâ (I), 10.
Jâti (Shô), 10, 12 (en note).

JARÂ-MARAṇA (Rô-shi), 12 (en note)
JIHVÂ (Zetsou), 5.
JIHVÂ-VIJÑÂNA (Zetsou-shiki), 6, 40.
JIVITA (Myô-kon), 10.
JETAVANA-VIHÂRA (Gui-on-shô-ja), 31.
JÑÂNAPRABHA (Thi-ko), 49.
JÑÂNA-PRASTHÂNA-ÇÂSTRA (Ho-thi-ron), 2, sq.
JÑEYÂVARAṇA (Sho-thi-shô), 16, 45.

Ta

TATHÂGATA (Nyô-raï), 14, 25, et *pass.*
TATHÂGATA-AMITÂBHA (Ami-da-nyô-raï), 125.
TATHÂGATA-GARBHA (Nyo-raï-zô), XXXVI, 66.
TATHÂGATÂNUBHÂVA (Boutsou-bou), 93.
TATHÂGATA-MAHÂVAIROCANA (Daï-nithi-nyô-raï), 93.
TIRYAG-YONI-GATA (Tikou-shô-dô), 73.
TIRYOG-YONI-SATTVA (bô-shô-ou-jô), 86.
TUSHITA (To-sotsou), 34.
TRIPIṭAKA (San-zô), IV, 14, 22, et *pass.*
TRIYÂNA (San-jô), 72, 114.
TRIRATNA (San-bô), 4 (en note).
TRIVIDHA (San-ju-jô-kaï): 1° Saṃhara-çîla; 2° Kuçala-Saṃgraha-Ç°; 3° Sattvârtha-kriyâ-Ç°, XI.
TRI-ÇIKSHÂ (Sangakou), : 1° Adhiçîla (Kaï); 2° Adhicitta (Jô) 3° Adhiprajñâ (E), 130.

Da

DAÇABHÛMIKA-ÇÂSTRA (Jû-ji-ron), VIII (en note).
DAÇABHÛMI-VIBHÂSHÂ-ÇÂSTRA (Jû-jû-bi-ba-cha-ron), 61.
DIVÂKARA (Nitti-chô), 49.
DEVA (Ten), 27, 73, et *pass.*
DEVADATTA (Daï-ba-datsou-ta), 116.
DEVAÇARMAN (Daï-ba-setsou-ma), 2.
DEVÂDAÇA-NIKÂYA-ÇÂSTRA (Jû-ni-mon-ron), VII, 46, sq., 51.

Dha

DHARMA (Hô), 4, sqq., et *pass.*
DHARMA-KÂYA (Hô-shin), 78, 81, 85, et *pass.*
DHARMAKÂLA (Hô-ji), 29.
DHARMAGUPTA (Don-mou-tokou), XVII, 14, 22, sq., 28, et *pass.*
DHARMAGUPTA-VINAYA (Shi-bun-ritsou), 24, sq.
DHARMAJÂTAYAÇAS (Don-ma-ka-da-ya-sha), 111.
DHARMA-DHÂTU (Hô-kaï), 24, 31, et *pass.*

DHARMA - DHÂTU - PRAKRITI - JÑÂNA (Hô-kaï-taï-shô-thi), 95.
DHARMA-DHÂTVAVATÂRA (Nyeu-hô-kaï), 60.
DHARMAPÂLA (Go-hô), 35.
DHARMAMITRA (Don-ma-mitsou-ta), 111.
DHARMA-LAKSHANA (Hossô), 34.
DHARMA - SKANDHA - PÂDA - ÇÂSTRA (Hô-oun-sokou-ron), 2.
DHÂTU (Kaï), 4.
DHÂTU-KÂYA-PÂDA (Kaï-shin-so-kou-ron), 2.
DHÂRANI (Dharani), 59, 64.
DHRITAKA (Daï-ta-ka), 102.
DHYÂNA (Zen), V, 22, 100.
DUHKHA (Kou), 18 (en note).

Na

NAMAS (Na-mou), 121.
NAMAH SADDHARMAPUNDARIKÂYA SÛTRÂYA (Na-mou-myô-hô-ren-gué-kyô), 121.
NAMO'-MITÂBHÂYA-BUDDHÂYA (Na-mou-a-mi-da-boutsou), XXVII, 127.
NÂGABODHI (Ryû-thi), 82, 84.
NÂGÂRJUNA (Ryû-ju), III, VII, 47, 50, sqq., 55, 56, 59, et *pass*.
NÂMA-KÂYA (Myo-shin), 10.
NÂRAKA (Ji-gokou), 73, 86.
NÂLANDA (Nalanda), 35.
NÂMARÛPA (Myô-sô), 12 (en note).
NÂSTIKA (Mou-ken), 49, sq.
NIDÂNA, ou PRATÎTYASAMUTPÂDA (En-gui), III, VII, 4, 11 (en note).
NIRODHA (Metsou), 18.
NIRODHA-SAMÂPATTI (Metsou-jin-jô), 10.
NIRMÂNA-KÂYA (Ké-shin), 78, 119, et *pass*.
NIRVÂNA (Né-han), XX, XIV, sqq. et *pass*.
NIRUPADHIÇESHA-NIRVÂNA (Mou-yo-né-han), XXXV.
NIRVÂNA-ÇÂSTRA (Né-han-ron), VIII.
NIRVÂNA-SÛTRA (Né-han-kyô), IV, V, 69, et *pass*.
NÎLANETRA (Shô-mokou), 47, 49.
NÎLAPADMANETRA (Chô-ren-gué-gan), 56.

Pa

PADA-KÂYA (Kou-shin), 10.
PADMÂNUBHÂVA (Rén-gué-bou), 93.
PANCA-VÊRAMANI (Go-kaï) : 1° Prâ-nâtighâtâd-virati ; 2° Adattâ-dânâd-v° ; 3° Parastrîgama-nâd-v° ; 4° Mrishâvâdâd-v° ; 5° Madyapânâd-v°, XXXIX.
PARATANTRA-LAKSHANA (E-ta-ki-sho), 38, 44.
PARAMÂRTHA (Shin-daï), 3.
PARAMÂRTHA-SATYA (Shô-gui-taï), 141.
PARIKALPITA-LAKSHANA (Hén-gué-shô-shû-shô), 38, 44.
PARINIRVÂNA (Hatsou-né-han), 45.
PARINISHPANNA-LAKSHANA (En-jô-jitsou-shô), 38, 44.

Pâramitâ (Rokou-do) : 1° Dâna-Pâramita; 2° Çila-Paramita; 3° Kshânti-P°; 4° Virya-P°; 5° Dhyâna-P°; 6° Prajñâ-P°, XI, 11.
Pârçva (Ha-ri-shû-ba), 102.
Pudgala (Shû-jô), 75.
Punyamitra (Fou-nyo-mitta), 103.
Punyayaças (Fou-na-ya-sha), 102.
Prakarana-pâda (Hon-roui-sokou-ron), 2.
Prajña (Han-nya), nom de docteur, 60.
Prajñapti-pâda (Shi-setsou-sokou-ron), 2.
Prajñâ (Han-nyâ), 11, et *pass.*
Prajñâtra (Han-nya-ta-ra), 103.
Prajñâ-pâramitâ (Han-nya), 55.
Prajña-sûtra (Han-nya-kyô), IV, 66.
Pratigha (Shin), 9.
Pratisamkyâ-nirodha (Thiakou-metsou), 10.
Pradâça (Nô), 8.
Prabhûta-ratna (Ta-hô), 31, 112.
Pramâda (Hô-itsou), 7.
Pramuditâ-bhûmi (Kwan-gui-ji), 32-
Pratyavekshana-jñâna (Myô-kwan-zatsou-thi), 95.
Pratyekabuddha (En-gakou), III, 11, 18, 54, 65, et *pass.*
Praçrabdhi (Kyo-an), 7.
Prâpta (Tokou), 9.
Preta (Ga-ki), 54, 73, 86.
Phasenajit (Ha-shi-tokou) XXXVII.

Ba

Bahuçrutika (Ta-mon-bu), 14, 55.
Bahuçrutika-vibhajva (Ta-mon-foun-betsou), 55.
Bâhulata (Ba-go-ra-ta), 103.
Bimbisâra (Bin-ba-cha-ra), 126.
Buddhanandi (Butsou-da-nan-daï), 102.
Buddhabhadra (Kakou-gen), 59.
Buddhamitra (Fou-da-mi-ta), 102.
Buddhagotra-çâstra (Bou-shô-ron), VII.
Budhayaças (Kakou-myô), 29.
Buddhâvatamsaka-mahâvaipulya sûtra (Daï-hô-kô-boutsouké-gon-guyô), 64, 94.
Buddhâvatamsaka (Boutsou-ké-gon), 64.
Bodhi ou Sambodhi (Bodaï), XXXIV, 45, et *pass.*
Bodhidharma (Dar-ma), XXV, 67, 100, 102, 103, sqq.
Bôdhidruma (Bo-daï-ju), 107.
Bodhimanda (Jokou-métsou-dô-jô), 63, 122.
Bodhisattva (Bô-ssatsou), III, 11, 18, 65, et *pass.*
Brahmajâla-sûtra (Bon-mô-kyô), 27.
Brâhmana (Baramon), II (en note), 53.
Bhagavat (Sé-son), 83, 101, sq.
Bhava (Ou), 12 (en note).
Bhavaviveka (Chô-ben), 49.
Bhikshu (Bi-kou), 52, et *pass.*
Bhikshu-pindola (Bin-dzu-rou), 27.
Bhû (Kokou-do), 75.
Bhûta-tathâtâ (Shin-nyo), XIX, XX, sqq., XXXI, 78, et *pass.*
Bhaishajyarâja (Yakou-ô), 112, 118.

Ma

MAUDGALYÂYANA (Mo-kou-ren), 65.
MAGADHA (Makada), 35, 126.
MAÑJUÇRÎ (Mon-ju), IV, 54, 65, 118, et *pass.*
MA*nd*ALA (Man-da-ra), 82, 94, 93, et *pass.*
MATI (E), 6.
MADA (Kyô), 8.
MADHYAMAKA-ÇÂSTTA (Thu-ron), VII, 46, sq., 49.
MADHYAMAYÂNA (Thu-jô), XII, XVIII.
MADHYAMIKA (Thû-ron-ha), 46, 50.
MADHYÂNTIKA (Ma-den-ji), 28.
MADHYÂNTA-VIBHÂGA-ÇÂSTRA (Ben-thu-ben-ron), 35.
MÂNA (Man), 9.
MANAS (I), 5.
MANASKARA (Sa-i), 7.
MANURA (Ma-do-ra), 103.
MANUSYA (Nin-gaï), 73.
MANO-RÂJA (Shin-no), 6.
MANO-VIJÑÂNA (I-shiki), 6, 40.
MANTRA (Shin-gon), 81, 83, et *pass.*
MAHÂKÂÇYAPA (Ma-ka-ka-chô), 28, 52, 102.
MAHÂKÂTYÂYANA (Daï-ka-sénnen), 55.
MAHÂCINTYA-ÇÂSTRA (Daï-fou-shi-gui-ron), 61.
MAHÂPARINIRVÂ*n*A-S TRA (Né-han-guyô), 24.
MAHÂPRAJÑÂ-PÂRAMITÂ-ÇÂSTRA (Daï-thi-do-ron), III, IV, 23, 69, 72.
MAHÂPRAJÑÂ-PÂRAMITÂ-SÛTRA (Daï-han-nya-kyô), 38.
MAHÂBRAHMAN (Daï-bon-ten), 102.
MAHÂBHÛTA (Daï), 94.
MAHÂBHÛMIKA-DHARMA (Daï-ji-hô), 6.
MAHÂMATI (Daï-é), 52.
MAHÂMAUDGALYÂYANA (Daï-mo-kou-ken-ren), 2, 63.
MAHÂYÂNA (Daï-jô); III, sqq., 130, et *pass.*
MAHÂYÂNA-VINAYA (Daï-jô-ritsou), 27.
MAHÂYÂNA-ÇRADDHOTPÂDA-ÇÂSTRA (Daï-jô-ki-shin-ron), XXI, 61, 67.
MAHÂYÂNÂLA*m*KÂRA ou SÛTRÂLA*m*KÂRA-ÇÂSTRA (Daï-jô-shô-gon-ron), 34.
MAHÂYÂNA-SA*m*PARIGRAHA-ÇÂSTRA (Sho-daï-jô-ron), VII.
MAHÂBHAYA-ÇÂSTRA (Daï-mou-i-ron), VII.
MAHÂVÂDÎ (Daï-ron-ji), VII.
MAHÂ-VIBHÂSHÂ-ÇÂSTRA (Daï-bi-ba-cha-ron), 3.
MAHÂVAIROCANA (Daï-nitsi), XXIV, — °âbhisa*m*bodhi-sûtra, 81, 83, et *pass.*
MAHÂVAIROCANÂBHISA*m*BODHI (Daï-nithi-kyô), 81, 86, 99.
MAHÂSA*m*GHIKA (Daï-shu-bu), 54.
MAHÂSÂ*m*GHÎKA-VINAYA (Ma-ka-sô-gui-ritsou), 29.
MAHÎÇÂSAKA (Mi-cha-sokou), 14, 29.
MÂTSARYA (Kén), 8.
MÂNA (Man), 9.
MÂYÂ (Ten), 8.
MICCHAKA (Mi-sha-ka), 102.
MÂYÂ-SÛTRA (Ma-ya-kyô), 55.
MIDDHA (Soui-min), 9.

MUDRÂ (In), 96, et *pass.*
MAITREYA (Mi-rokou), IV, 34, 54.
MOKSHA (Gué-datsou), 78.
MOHA (Mou-myo), 7.
MRAKSHA (Foukou), 8.

Ya

YÂNA (Jô), 11, 18, et *pass.*
YOGA (Yuga), 34, et *pass.*
YOGA-ÇÂSTRA (Yu-ga-ron), 43.
YOGÂCÂRYA-BHÛMI-ÇÂSTRA (Yu-ga-shi-ji-ron), 34, 66.

Ra

RATNADEVA (Hô-ten), 56.
RATNÂNUBHAVA (Hô-bou), 94.
RASA (Mi), 5.
RÂJAGriHA (O-cha-jô), 54.
RÂHULA (Ra-gô-ra), 47.
RÂHULATA (Ra-gô-ra-ta), 103.
RÂGA (Ton), 9.
RÂJANYA ou KSHATRYA (Setsou-teï-ri), 53.
RÛPA (Shiki), 4, sq., et *pass.*
RÛPADHARMA (Shiki-hô), 40.

La

LAKSHAnA (Shô), 38.
LAÑKÂVATÂRA-SÛTRA (Neu-ryô-ga-kyô), XXXV, 52, 67.
LOKA (Séken), 74.
LOKOTTARAVÂDA (Shus-sé-bu), 55.

Va

VAJRACCHEDIKA - SÛTRA - ÇÂSTRA (Kon-gô-han-nya-ron), VIII, 35.
VAJRA - DHÂTU (Kon-gô-kaï), 82, 92, sqq., et *pass.*
VAJRABODHI (Kon-gô-thi), 82, 84.
VAJRAÇEKHARA (Kon - gô - thyô - kyô), 81, 99.
VAJRASATTVA (Kon-gô-satta), 82, sq., 93, et *pass.*
VAJRÂNUBHÂVA (Kon-gô-bou), 93.
VAÇASUTA (Ba-sha-shi-ta), 103.
VASUBANDHU (Sé-shin), VII, 1, 3, 35, et *pass.*
VASUMITRA (Ba-shu-mitsou), 2, 102.
VÂTSÎPUTRÎYA (Ba-so-fou-ra), 29.
VICÂRA (Shi), 9.
VICIKITSÂ (Gui), 9.
VIJÑÂNA (Shiki), 5, sq., 12, et *pass.*
VIJÑÂNA-KÂYA-PÂDA (Shiki-shin-sokou-ron), 2.
VITARKA (Jin), 9.
VIDYÂ-MÂTRA (Yui-shiki), 34.
VIDYÂMÂTRA-SIDDHI-TRIDAÇA-ÇÂSTRA (Jô-yui-shiki-ron), VIII, XXXV.
VIDYÂ-MÂTRA-SIDDHI-ÇÂSTRA-KÂRIKÂ (Yui-shiki-san-jû-sho), 35, 40.
VIBHÂSHÂ-ÇÂSTRA (Ba-cha-ron), 7.
VINAYA (Ritsou), V, 15, 22, sqq., et *pass.*
VINAYA-PIṭAKA (Ritsou-zô), XVI, 28.

Vibhâga - yoga - çâstra (Foun-bétsou-yu-ga-ron), 34.
Vimala-kîrti-nirdeça (Yui-ma), 20, 55.
Viçishtacâritra (Jô-guyô), 110, 112, 118.
Vishaya (Kyô), 5.
Vihimsâ (Gaï), 8.
Vîrya (Gon), 7.
Vedanâ (Ju), 6, 12, 75, 88.
Vaidehî (I-daï-ké), 126.
Vaipulya (Hô-dô), IV.
Vairocana (Bi-ru-cha-na-hô-shin), 65, et *pass.*
Vairocana-Buddha (Bi-ru-cha-na-boutsou), 31.
Vaiçya (Bi-sha), 53.
Vaiçrâmana (Bi-sha-mon), 27.
Vyañjana-kâya (Mon-shin), 10.

Ça

Çanavâsa (Shô-na-wa-shu), 28, 102.
Çata-çâstra (Hyakou-ron), VII, 46, sq., 57.
Çabda (Shô), 5.
Çabda-vidyâ (Shô-myo), 35.
Çâkyamuni (Sha-ka-mou-ni), VIII, et *pass.*
Çâthya (Ô), 8.
Çâriputra (Shari-hotsou), 63, 65.
Çâstra (Ron), IV, et *pass.*
Çikshâ (Gakou), XVI, 130.
Çikshânanda (Jitsou-cha-nan-da), 60.
Çîla (Kaï), 23, et *pass.*
Çîlananda (Shi-ra-nan-da), 56.
Çîla-pâramitâ (Kaï-do), 23, 26, sq., et *pass.*
Çîlabhadra (Kaï-gen), 35, sq.
Çubhakarasimha (Zen-mou-i), 84.
Çûdra (Shu-da), 53.
Çuramgama-samâdhi-sûtra (Su-ryô-gon-kyô), XXXVII.
Çraddhâ (Shin), 7.
Çramana (Cha-mon), 55.
Çrâvaka (Shô-mon), III, 11, 54, 65, et *pass.*
Çrâvastî (Sha-é), XXVII, 18.
Çrîmâlâ-sûtra (Shô-man-kyô), 20, 23, 44, 55.
Çrotra (Ni), 5.
Çrotra-vijñâna (Ni-shiki), 6, 40.

Sa

Shat-pâda (Rokou-sokou), 2.
Shadâyâtana (Rokou-nyu), 12 (en note).
Shan-mahâbhûta (Roku-daï), 94.
Samvriti-satya (Zokou-taï), 142.
Samskâra (Guyô), 12, 75, 89.
Samskrita (Ou-i), 4, 10, et *pass.*
Samskrita-dharma, 42.
Sakrid-âgâmin (Shi-da-gan), 130.
Samgîti-paryâya-pâda (Shû-y-mon-sokou-ron), 2.
Samgha (Sô-shû), 23, 57.
Samghanandi (Sô-guya-nan-daï), 103.
Samghayaças (Sô-ga-ya-sha), 103.
Samgha-varman (Kô-sô-gaï), 125.
Samjñâ (Sô), 6, 75, 88.
Satya (Taï), 4, 18.
Satya-siddhi-çâstra (Jô-jitsou-ron), 14, sqq.
Saddharma-pundarîka-sûtra (Hôk-ké-kyô), IV, XXVI, 20, et *pass.*

Saddharma-pundarîka-sûtra-çâstra (Ho-kké-ron), VII, 47, 69, 109, sqq.
Samdhi-nirmocana-sûtra (Gejin-mitsou-kyô), 34, 37, sq., 66, et *pass*.
Samjaya-yâvairatti, XXXVII.
Sapta-parna (Hitsi-yô), 52.
Sabhâgatâ (Dô-bun), 9.
Samatâ-jñâna (Byô-dô-shô-thi), 95.
Samaya (Sam-ma-ya), 87.
Samanta-bhadra (Fou-gen), 65.
Samantabhadra-dhyâna-sûtra (Kwan-fou-gen-kyô), 111.
Samâdhi (San-ma-ji), 7, 22, 123.
Samyaktva-râçi (Shô-jô-jû), 143.
Sambhoga-kâya (Hau-jin), 78, 119.
Samsâra (Rin-é), III, et *pass*.
Sarvâstivâda (Isaï-ou-bu), 23.
Sarvâstivâdin (Isaï-ou-bu), 1, sq., 14.
Sahâ (Cha-ba), 126, et *pass*.
Sâgara-mudrâ-samâdhi (Kaï-in-san-maï), 63.
Simha (Shi-shi), 103.
Sukhâvatî (Go-kou-rokau), XXVI, sq., 125, 135, et *pass*.
Sukhâvatîvyûha (Mou-ryô-ju-kyô-A-mi-da-kyô), 125, 137.
Suvarnaprabhâsa (Kon-kô-myô), 55.
Susiddhi-Sûtra (So-shitsou-ji-kyô), 99.
Sûtra (Kyô), V, et *pass*.
Sûtrâlamkâra-çâstra (Shô-gon-ron), VII.
Sûryasoma (Sou-ri-ya-so-ma), 48.
Sopadhiçesha-nirvâna (Ou-yo-né-han), XXXV.
Sautrântika (Kyô-bou), 2, 14.
Skandha (Oun), XV, 3, 10, 15, sq., 75, et *pass*.
Stûpa (So-to-ba), 112.
Styâna (Kon-jin), 8.
Sthavira (Jô-zâ-bu), 54.
Sthiti (Ju), 10.
Sparça (Sokou), 5, sq., 12.
Smriti (Nén), 6.
Srota-âpanna (Sou-da-go), 130.

Ha

Haklenayaças (Kaku-roku-na), 103.
Harivarman (Ka-ri-batsou-ma), 14.
Himâlaya (Setsou-san), 55.
Hînayâna (Shô-jô), III, sqq., 130, et *pass*.
Hetu-vidyâ (In-myo), 35.
Hrî (Zan), 7.

ERRATA

Page.	Ligne.	Lisez :
I	14	*twelve.*
IV	19	*Âgaṃa.*
XIII	5	représentent.
XV	14	pratique sur.
XVII	15	il.
XXXV	3	*Saṃskṛita.*
XXXV	14	*apratishṭhita.*
XL	3 (en note)	6°.
4	2	Hô.
9	19	Mou-sô-kwa.
10	3	Myô-kon.
15	20	est.
16	24	*Satya*
18	23	*duḥkha.*
19	9	Sô-eï.
34	10	Kyô.
38	19	Shô.
38	25	Shiki.
41	1	*Klishṭa-mano.*
47	27	Chô.
48	22	Ka-jô.
48	22	Dô-ji.
59	1	Ké-gon-shû.
61	15	Go-kyô.
61	21	Go-kyô.
76	27	San-taï.
78	13	*Dharma-kâya.*
80	2	chez.
92	11	Taï-zô-kaï.
103	2	*Râhulata.*
103	8	*Manura.*
104	3	*Brahmane.*
112	14	Yakou-ô.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION. — Définition des termes Hînayâna et Mahâyâna. — Définition du mot Bouddhisme. — Classification des systèmes du Bouddhisme. — Métaphysique du Bouddhisme. — Tableau sommaire des doctrines des douze écoles. — Loi nécessaire de la cause et de l'effet. — Théorie des trois temps. — Fin suprême. — La morale du Bouddhisme. . . . .

CHAPITRE PREMIER. — Kou-Cha-Shû. — Secte de l'Abhidharma-Koça-Çâstra 1

CHAPITRE DEUXIÈME. — Jô-Jitsou-Shû. — Secte Satya-Siddhi-Çâstra. 14

CHAPITRE TROISIÈME. — Ritsou-Shû. — Secte Vinaya . . . 22

CHAPITRE QUATRIÈME. — Hossô-Shû. — Secte Dharma-Lakshana, c'est-à-dire la secte ou école qui étudie la nature des Dharmas (l'École du Yoga). 34

CHAPITRE CINQUIÈME. — San-Ron-Shû. — Secte des Trois Çâstras, c'est-à-dire école Madhyamika 46

CHAPITRE SIXIÈME. — Ké-Gon-Shû. — Secte Avatamsaka-Sûtra. 59

CHAPITRE SEPTIÈME. — Ten-Daï-Shû. — Secte fondée sur la montagne Ten-Daï, en Chine. 69

Pages.

CHAPITRE HUITIÈME. — Shin-Gon-Shû. — Secte de la Vraie Parole (Mantra) 81

CHAPITRE NEUVIÈME. — Zen-Shû. — Secte contemplative (Dhyâna) 100

CHAPITRE DIXIÈME. — Nithi-Ren-Shû. — Secte de Nithi-Ren. 109

CHAPITRE ONZIÈME. — Jô-Do-Shû. — Secte Terre-Pure (Sukhâvatî) 125

CHAPITRE DOUZIÈME. - Shin-Shû. — Véritable secte . . . 135

INDEX DES MOTS SANSCRITS-CHINOIS. 147

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C^ie, 4, RUE GARNIER.

Asaṃskṛita
Dharmas du non-composé.

3 2044 020 689 139

Jan. 30, 1912

APR 9 1913

DEC 9 1 1978

9/99